



انتشارات دانشگاه تهران
۲۶۶۹

پیدایش نظریه های جامعه شناسی



تالیف:

دکتر غلامرضا جمشیدیها



هفتادمین سال تاسیس دانشگاه تهران - ۱۳۸۳

۷۰ کنج از ۷۰ سال کنجینه
دانشگاه تهران

پیشگفتار ناشر

گرچه دانشگاه تهران، هفتاد سال پیش پدید آمد، اما یک دهه و اندی پس از آن بود که انتشارات دانشگاه تهران در سال ۱۳۲۵ خورشیدی از آن رویش باشکوه، جوانه زد و بر شاخسارش شکوفه‌های خرد و اندیشه شکفتند و در همان سال نیز به بار نشستند. دیری دیگر، هنگامی که دانشگاه تهران درختی تناور شد، گشن و پر شاخسار، بر سرتاسر ایرانزمین سایه گستراند. انتشارات نیز هم گام با آن رشد شتاب‌آلود، پیشروی به عمق و درون را آغاز کرد تا بتواند از فرهنگ و دانش رده‌توشه‌ها به مشتاقان ارمغان کند.

اینک، که بیش از نیم سده از عمر انتشارات دانشگاه تهران، به مثابه نخستین ناشر دانشگاهی ایران، می‌گذرد، مفتخریم اعلام داریم که در طول این سال‌ها بسیاری از متون پارسی را به همت استادان فرهیخته‌ای که از استوانه‌های علم و فرهنگ و ادب این سرزمین کهن بوده‌اند، از دهلیزهای تار تاریخ بیرون کشیدیم، به زیور چاپ آراستیم و به خوانندگان عرضه کردیم. همچنین می‌توانیم ادعا کنیم و بر این ادعا پای بفشریم که این انتشارات دانشگاه تهران بود که سرآغازگر آشنایی مردم میهنمان با آثار فرهنگی، متون و نیز نوشتارهای دانش جهانی شد،

و در سلسله انتشارات دانشگاه تهران است که می‌توان تاریخ تصور علوم جدید را در سرزمین مان و در نیم قرن گذشته جستجو کرد. تا آن‌جا که امروز، شمار عناوین کتاب‌های چاپ نخست انتشارات دانشگاه تهران، فزون از دوهزار و هفتصد عنوان است.

اینک به فرخندگی هفتادمین سال پدیداری دانشگاه تهران، این اثر را به همه خواهندگان، به‌ویژه آنان که این شکوه ماندگاری، برآمدی بر تلاش سترگ آنان بود، ارمغان می‌کنیم.

باشد تا انتشار هفتادگنج از گنجینه‌های انتشارات دانشگاه تهران رهاورد پربار این سال باشد.

دکتر محمد شکرچی‌زاده

سرپرست مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی

تألیف

دکتر غلامرضا جمشیدیها



انتشارات دانشگاه تهران

شماره ۲۶۶۹

شماره مسلسل ۴۸۷۴

جمشیدبها، غلامرضا، ۱۳۳۲-
پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی / تألیف غلامرضا جمشیدبها - تهران: دانشگاه تهران،
مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۳.
۱۷۲ ص - (انتشارات دانشگاه تهران: شماره ۲۶۶۹)
ISBN 964-03-4874-0: ۱۲۰۰۰ ریال
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
واژه‌نامه.
کتابنامه: ص. [۱۵۵] - ۱۶۲: همچنین به صورت زیرنویس.
نمابه.
۱. جامعه‌شناسی. الف. دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ. ب. عنوان.
۳۰۱/۰۱ HM ۲۴ / ج ۸ ن ۶
کتابخانه ملی ایران
۱۷۹۵۹-۸۳ م

شابک ۹۶۴-۰۳-۴۸۷۴-۰ ISBN 964-03-4874-0

عنوان: پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی

تألیف: دکتر غلامرضا جمشیدبها

ناشر: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۸۳ (چاپ اول)

چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

مسئولیت صحت مطالب کتاب با مؤلف است.

«کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است»

بها: ۱۲۰۰۰ ریال

فهرست

۷	مقدمه نویسنده
۹	۱- کلیات
۲۳	۲- عصر کلاسیک: دوره دولت - شهری
۲۳	۱-۲- مقدمه
۲۵	۲-۲- افلاطون
۳۱	۲-۳- ارسطو
۳۵	۲-۴- جریان تفکر بعد از ارسطو:
۳۹	نتیجه گیری
۴۱	۳- عصر مسیحیت: دوره شهر آسمانی - شهر زمینی
۴۱	۱-۳- مقدمه
۴۲	۲-۳- سنت آگوستین
۴۵	۳-۲-۱- انواع اجتماع از نظر آگوستین
۴۶	۳-۳- تفکر اجتماعی پس از آگوستین
۵۳	نتیجه گیری
۵۵	۴- عصر اسلام: دوره انسان - اجتماع
۵۵	۱-۴- مقدمه
۶۱	۴-۲- ابن خلدون

- ۶۶ ۴-۲-۱- انواع اجتماع: بادیه نشینی و شهرنشینی
- ۶۸ ۴-۲-۲- نظریه عصیت (همبستگی)
- ۶۹ ۴-۲-۳- نظریه نسل‌ها
- ۷۱ ۴-۲-۴- نظریه دوری
- ۷۲ ۴-۲-۵- نظریه توسعه شهر
- ۷۶ ۴-۲-۶- نظریه ارزش کار
- ۸۱ نتیجه‌گیری
- ۸۳ ۵- رنسانس
- ۸۳ ۵-۱- مقدمه
- ۹۰ ۵-۲- فلسفه اجتماعی آرمانگرا
- ۹۱ ۵-۳- فلسفه اجتماعی واقع‌گرا
- ۱۰۷ ۶- تفکر اجتماعی در قرن هجدهم
- ۱۱۷ ۷- عصر مدرن: دوره جامعه - فرد
- ۱۱۷ ۷-۱- مقدمه
- ۱۱۸ ۷-۲- بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی جدید
- ۱۱۸ ۷-۲-۱- کنت
- ۱۱۸ ۷-۲-۱-۱- مقدمه
- ۱۲۰ ۷-۲-۱-۲- طبیعت بشر
- ۱۲۲ ۷-۲-۱-۳- مراحل سه‌گانه کنت
- ۱۲۴ ۷-۲-۱-۴- طبقه‌بندی علوم
- ۱۲۵ ۷-۲-۱-۵- طبیعت اجتماع
- ۱۲۷ ۷-۲-۱-۶- جامعه‌شناسی ایستا و پویا
- ۱۲۸ ۷-۲-۲- امیل دورکیم
- ۱۲۸ ۷-۲-۲-۱- مقدمه

- ۱۳۰ ۲-۲-۲-۷ - روش‌شناسی دورکیم
- ۱۳۴ ۳-۲-۲-۷ - نظریه‌های دورکیم
- ۱۳۵ ۱-۳-۲-۲-۷ - تقسیم کار اجتماعی
- ۱۳۷ ۲-۳-۲-۲-۷ - خودکشی
- ۱۴۰ ۳-۳-۲-۲-۷ - دین
- ۱۴۳ ۳-۲-۷ - ماکس وبر
- ۱۴۳ ۱-۳-۲-۷ - مقدمه
- ۱۴۵ ۲-۳-۲-۷ - روش‌شناسی وبر
- ۱۵۰ ۳-۳-۲-۷ - جامعه و جامعه‌شناسی
- ۱۵۱ ۴-۳-۲-۷ - پروتستانیزم و سرمایه‌داری
- ۱۵۳ نتیجه‌گیری

۱۵۵ فهرست منابع

تقدیم به دوستان شهیدم

سید مصطفی، حسن، محمد، سید باقر و سید محمود

مقدمه نویسنده

کتابی که پیش روی خواننده محترم قرار دارد، حاصل تجربه چندین ساله نویسنده در تدریس، مطالعه و تحقیق در درس نظریه‌های جامعه‌شناسی است. نتایج روان‌شناختی آشنایی با ادبیات جامعه‌شناختی در دوران تحصیل و تدریس، توجه به غرب از یک سو و به‌هیچ‌انگاشتن متفکران غیراروپایی از سوی دیگر بود. این یافته‌ها با آشنایی‌ای که از تمدن ملل دیگر بویژه تمدن اسلامی داشتم چندان قابل پذیرش نبود. از جمله موارد این ناهماهنگی این است که در بحث نظریه‌های جامعه‌شناسی، این دانش را از الزامات دنیای مدرن می‌دانند و هر آنچه را در گذشته بوده است، تفکر اجتماعی می‌نامند. برای اینکه در این حوزه بتوان با رویکردی نو، موضوع را مورد بررسی قرار داد، سعی شد که به‌جای مجزا دیدن مراحل تحول تفکر اجتماعی، آن را در یک پیوستار مشاهده کرد. بدین ترتیب نقاط اشتراک و افتراق بهتر درک می‌گردد و سهم هر تمدن هم به خوبی نشان داده می‌شود. در نتیجه موضوع مشترک بین همه متفکران بزرگ به دست داده شده و سپس پاسخ هریک با تکیه بر واژگان اصلی‌ای که در هر دوره به کار می‌رفت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. بدین لحاظ در فصل اول طی بحثی نظری، سه دیدگاه در مورد حد فاصل تفکر اجتماعی و تفکر جامعه‌شناختی مطرح و در انتها دیدگاه چهارمی آورده شد که از آن نویسنده است. براساس این رویکرد که در فصل اول به خوبی توضیح داده شده، چهار نقطه عطف در سیر تفکر اجتماعی و جامعه‌شناختی باز شناخته شده است که عبارتند از: عصر کلاسیک، عصر مسیحیت، عصر اسلام و عصر مدرن. براین اساس هر عصری نیز واژگان تحلیلی خاص خود را دارد که در بالای فصل مربوطه با نام دوره آورده شده‌اند مانند عصر کلاسیک: دوره دولت - شهری. معنی دولت - شهری این است که در این دوره، کلمه "اجتماع" مورد استفاده متفکران عصر کلاسیک نبوده، به‌علاوه، انسان و فرد در تحلیل مسایل اجتماعی نقشی نداشته‌اند، بلکه واحد تحلیل دولت شهر بوده‌اند. در دوره شهر آسمانی - شهر زمینی نیز واژه اجتماع

استفاده نشده است. در این دوره انسان جایگاه نسبی در تحلیل مسائل یافته، ولی باز هم اعضای شهر زمینی و آسمانی از قبل معلوم‌اند. در دوره اسلامی که شاخص آن ابن‌خلدون است هم کلمه اجتماع به کار برده شد و هم انسان پایه و اساس نظریه‌ها قرار گرفت. به علاوه، برای مطالعه اجتماع علم عمران تأسیس می‌شود. فصل پنجم به رنسانس اختصاص داده شده تا چگونگی تحول اجتماع و تفکر در قالب فلسفه اجتماعی آرمان‌گرا و واقع‌گرا نشان داده شود. از آنجا که قرن هجدهم نقطه عطفی در تحولات جامعه اروپاست به عنوان فصلی مجزا آورده شد تا اهمیت آن به خواننده محترم نشان داده شود. جامعه‌شناسی عصر مدرن: دوره جامعه - فرد است. مدعای جامعه‌شناسی این است که با تکیه بر جامعه به تحلیل مسایل می‌پردازد. در این فصل پس از یک مقدمه نظری، سه تن از جامعه‌شناسان بزرگ مورد توجه قرار گرفته‌اند: کنت، دورکیم و وبرسه جامعه‌شناسی‌اند که مورد بررسی قرار گرفته‌اند تا نشان داده شود کدام یک در تحلیل‌های خود به جامعه اهمیت می‌دهند و کدام یک به فرد. همه مطالب مهم مستند شده تا امکان ارزیابی مطالب برای خواننده محترم فراهم باشد.

از نماینده دانشکده علوم اجتماعی جناب آقای دکتر میرزایی در مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران به خاطر زحماتی که در چاپ این کار متحمل شدند تقدیر و تشکر می‌نمایم. از مسئولین محترم مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه، کارکنان و کلیه افرادی که به نحوی در چاپ و انتشار این کتاب سهم بوده‌اند تشکر و قدردانی می‌کنم. از اعضای خانواده‌ام نیز به خاطر فراهم آوردن محیط مناسب برای انجام این کار تشکر و قدردانی نموده، از درگاه خداوند منان برای همه آرزوی توفیق می‌نمایم.

من الله التوفیق و علیه التکلان

۱- کلیات

از سال ۱۸۳۷ م. که واژه جامعه‌شناسی توسط کنت ابداع شد، تا کنون بحث‌های زیادی درباره تعریف این رشته، روش، موضوع‌هایی که این رشته بدان می‌پردازد و مهم‌تر از همه تحول فکر اجتماعی صورت گرفته است. بحث درباره تحول فکر اجتماعی به این پرسش منجر شده که آیا داده‌های منظم و منسجم دیگر متفکران اجتماعی در دوره‌های گذشته در مورد مسایل اجتماعی زمان خود از نوع تبیین‌های جامعه‌شناختی است یا صرفاً تفکر اجتماعی قلمداد می‌شود. در هر حال وجه تمایز این دو در چیست. آیا می‌توان به صرف ابداع یک واژه و ادعای اینکه روش علم نوین یا جامعه‌شناسی مبتنی بر مشاهده، تجربه و آزمایش است پذیرفت که این علم از اختصاصات عصر جدید است و در گذشته سخن متقنی درباره مطالعه اجتماع وجود نداشته است. در پاسخ به این پرسش‌ها عقاید مختلفی ابراز شده که طرح و ارزیابی آنها در نتیجه ارائه رویکرد جدید از طرف نگارنده این سطور، دورنمای بحث‌های آتی این نوشته را تعیین می‌کند. در جمع‌بندی نهایی درباره اینکه چه نوع تبیینی تفکر اجتماعی نامیده می‌شود و چه نوع تبیینی جامعه‌شناختی است سه رویکرد کلی وجود دارد.

الف - دیدگاهی که اروپا و تمدن غرب را مرکز قرار داده و عصر مدرن را زمینه پیدایش جامعه‌شناسی قلمداد می‌کند. از این منظر، جامعه‌شناسی از ویژگی‌های عصر مدرن است، مانند تی.بی. باتامور که معتقد است اگرچه در طول هزاران سال، مردم درباره جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرده‌اند به تفکر پرداخته‌اند و یا در نوشته‌های فلاسفه، مبلغان مذهبی و قانونگذاران مطالبی یافت می‌شود که جامعه‌شناسی نیز از آنها بحث می‌کند، "در مفهوم واقعی کلمه، علم نوین جامعه - نه صرفاً نام نوین - در قرن نوزدهم به وجود آمد" (باتامور، ۱۳۵۶: ۳). باتامور در جست و جوی ریشه‌های فکری و زمینه‌های اجتماعی جامعه‌شناسی به گذشته‌های نه چندان دور یعنی به قرن‌های هجدهم و نوزدهم برمی‌گردد و می‌گوید "بدین سان تاریخ قبلی جامعه‌شناسی را،

به‌طوری که من آنرا طرح‌ریزی کرده‌ام می‌توان دوره تقریباً صد ساله دانست که حدوداً از سال ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰، یا به گفته‌ای، از انتشار روح القوانین منتسکیو تا آثار کنت و نوشته‌های اولیه اسپنسر و مارکس ادامه می‌یابد. دوره شکل‌گیری جامعه‌شناسی به‌عنوان علمی متمایز، نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را فرا می‌گیرد. (همان: ۷).

در همین راستا، ن. کوز میهال^۱ در کتاب خود با عنوان تاریخ جامعه‌شناسی معتقد است تاریخ بررسی واقعیت‌های اجتماعی را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. یکی دوره پیش از علمی و دیگری دوره علمی. نامبرده معتقد است دوره پیش از علمی بسیار طولانی است، حال آنکه از دوره علمی بیش از صد و پنجاه سال نمی‌گذرد (کوز میهال، ۱۳۵۶: ۱۸).

هانری مندراس نیز که در کتاب مبانی جامعه‌شناسی خود به شرح مختصری درباره تحول تاریخ جامعه‌شناسی پرداخته، معتقد است "پیدایش جامعه‌شناسی به‌صورت علمی هنگامی است که احکام واقعی از احکام ارزشی جدا می‌شوند" (مندراس، ۱۳۵۶: ۱۱). ولی از آنجا که مندراس در آثار فیلسوفان اجتماعی موارد مهمی از تجربه بی‌طرفانه و در آثار بنیانگذاران بقایایی از تفکرات فلسفی و متافیزیکی مشاهده کرده، به طرح مختصری از تاریخ جامعه‌شناسی طی دو مرحله، یعنی مرحله‌ای با عنوان "پیش درآمده بر جامعه‌شناسی" و بنیانگذاران جامعه‌شناسی" می‌پردازد. به‌طور خلاصه اگرچه مندراس آشکارا اظهار نمی‌کند که براساس کدام مدل فکری به این نوع تقسیم‌بندی رسیده است، ولی سخنان او نشان می‌دهد که در این سنت تحلیلی قرار می‌گیرد.

دکتر صدیق و همکارانش در کتابی با عنوان تاریخچه جامعه‌شناسی طی بحث مفصلی اعتقاد دارند که در بررسی پیشینه جامعه‌شناسی باید بحث را از پیش از یونان یا گذشته‌های دورتر شروع کرد (صدیق، ۱۳۷۳: ۷۰). به‌علاوه آنها اظهار می‌دارند دست کم انتظار این است که "برای متون دینی در حد متون فلسفه یونان اهمیت قائل شویم و آراء اجتماعی متون دینی را به طور انتقادی مطالعه کنیم" (همان: ۵۹). اگرچه آقای صدیق و همکارانشان زحمت زیادی کشیده‌اند تا به نحوی ثابت کنند که باید در بررسی پیشینه جامعه‌شناسی به گذشته‌های پیش از یونان توجه شود، ولی از جهت نظری،

دستآورد جدیدی به ارمغان نیاورده‌اند، چرا که توجه به اندیشه‌های اجتماعی قبل از یونان و حتی توجه به متون دینی برای اثبات پیشینه جامعه‌شناسی، امری است که قبلاً نیز بدان توجه شده است. کافی است به کتاب اندیشه‌های اجتماعی اثر بارنز و بکر توجه کنید تا ببینید که چگونه این دو برای نشان دادن تحول اندیشه اجتماعی از گذشته‌های خیلی دور یعنی از اقوام نانویسا شروع کرده‌اند و تا عصر حاضر بحث را پیگیری نموده‌اند. به هر حال آنچه از جهت نظری مهم است این است که دکتر صدیق و همکاران او در دفتر همکاری حوزه و دانشگاه این نظریه را پذیرفته‌اند که جامعه‌شناسی متعلق به عصر جدید است و آنچه در گذشته وجود داشته غیر از جامعه‌شناسی بوده است. از این رو وقتی به فصول کتاب تاریخچه جامعه‌شناسی بنگرید تفاوت اصولی بین این کتاب و کتب دیگر نمی‌بینید.

سوئینگود^۱ در کتاب "تاریخ مختصر تفکر جامعه‌شناختی" در بررسی ریشه‌های جامعه‌شناسی، بحث را در تاریخ یونان - اروپا جست و جو می‌کند و بر این باور است که باید در بحث درباره رشد و توسعه جامعه‌شناسی بین آن دسته از نویسندگانی که موضوع‌های جامعه‌شناختی بسیاری را در گفتمان غیر جامعه‌شناختی بحث کرده‌اند مانند افلاطون، ارسطو، هابز و لاک و پیشگامان حقیقی که هم روش تحقیق و هم مفهوم جامعه را به عنوان موضوع خاص مطالعه تعریف کرده‌اند تمایز قایل شد.^۲ از این رو نویسنده پس از اشاره به دیدگاه افلاطون و ارسطو اظهار می‌دارد که جهان بینی ایستای ارسطو تا قرن شانزدهم مورد پرسش واقع نشد. نامبرده در یک جمع‌بندی نهایی ویکو و منتسکیو را از پیشگامان واقعی جامعه‌شناسی می‌داند و ریشه جامعه‌شناسی را در قرن هجدهم جست و جو می‌کند.^۳

دکتر توسلی در کتاب نظریه‌های جامعه‌شناسی (۱) سخن از جامعه‌شناسی جدید به میان آورده و مطالعات انجام‌شده در مورد اجتماع در گذشته را با عنوان تفکر اجتماعی یا جامعه‌شناسی خودجوش (توسلی، ۱۳۷۴: ۱۵) یاد می‌کند و اظهار می‌دارد "جامعه‌شناسی جدید نقطه عزیمت خود را در این تفکرات باز یافته و هنوز هم نمی‌تواند از آنها مستقل بماند" (همان: ۶). دکتر توسلی "اختراع ماشین بخار" را به عنوان عامل

1 - Swingewood

2 - Swingewood, 1991:7

3 - Ibid :10

تغییر و تحول در قرن‌های شانزدهم مطرح کرده و معتقد است جامعه‌شناسی جدید در واقع به‌منظور پر کردن خلأ ناشی از سرعت تحولات و تأخیر در فهم این تحولات و اهداف اجتماعی آن بوده است (همان: ۵).

(ب) - دیدگاهی که برای توصیف کل تاریخ تفکر اجتماعی از گذشته‌های دور تا عصر حاضر از واژه جامعه‌شناسی به‌معنی تبیین امور اجتماعی (بوتول، ۱۳۵۵: ۱۲) استفاده می‌کند. چهره شاخص این دیدگاه گاستون بوتول است. به زعم او "وجود جامعه‌شناسی در هر کشور و تکه زمینی که مردمی چند، کم یا زیاد در آنجا زندگی می‌کنند حتمی است. به این معنا می‌توان گفت جامعه‌شناسی در هر گروه مردمی که زندگی اشتراکی دارند نهادی و ممکن است. البته و به‌طور قطع آن‌چنان که ما فهم می‌کنیم وجود نداشته باشد، بلکه در خفا موجود است و آن را می‌توان "جامعه‌شناسی نهادی" نامید (همان: ۱۱). نویسنده تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید این نوع جامعه‌شناسی در میان اقوام بدوی که از تمدن هم بهره‌ای نداشته‌اند وجود داشته است (همان: ۱۲). اگرچه بوتول در ابتدا اظهار می‌دارد که همه‌جا نوعی جامعه‌شناسی وجود دارد، ولی بعداً با وارد کردن عوامل دیگر از جمله "تغییر و دگرگونی" ظهور جامعه‌شناسی را به دوره‌هایی که در آن تغییرات بزرگ رخ داده است محدود می‌کند. از منظر بوتول در هر دوره‌ای، با جریان جامعه‌شناختی روبرو هستیم که متأثر از تحولات اجتماعی آن عصر و دوره است. چرا که هرگاه جامعه‌ای دچار بحران‌های سخت شود، در چنین اوضاع و احوالی است که در دانش شناخت اجتماع، پیشرفت حاصل می‌شود (همان: ۹). علاوه بر بحران، تغییر و دگرگونی، جنبش در اجتماع یا رستاخیز و انقلاب که عامل عمده در شکل‌گیری جامعه‌شناسی است، بوتول به وجود "دسته‌های فرهنگی" و آزاداندیشی نیز اشاره می‌کند. به زعم بوتول "شرط نخست و لازم روش فکری جامعه‌شناسی مستلزم آن است که دسته‌هایی فرهنگی وجود داشته باشند که بتوانند در محیطی که روشن فکری و آزاداندیشی در آن جایی و مقامی داشته باشد به کار و فعالیت پردازند" (همان: ۱۰). بر این اساس است که او در کتاب خود از جامعه‌شناسی استدلالی در یونان، جامعه‌شناسی در روم باستان، جامعه‌شناسی قیاسی، جامعه‌شناسی جبری در قرون میانه و سرانجام جامعه‌شناسی نو در عصر جدید، یعنی جریان تازه و واقعی جامعه‌شناسی که با کنت شروع می‌شود بحث می‌کند (همان: ۹۳-۲۱).

با اندکی تفاوت، آبراهامز نیز بر همان عوامل مورد نظر بوتول تأکید می‌کند. نکته مهم در تفکر آبراهامز بحث دلیل‌آوری و جست و جوی علل رفتار اجتماعی انسان است. به عقیده او تاریخ، سیاست و اقتصاد از جهت موضوع و روش تحلیل به جامعه‌شناسی نزدیک‌اند. هریک از این سه علم، حوزه‌ای تخصصی دارند که عبارت است از ثبت حوادث حوزه مربوط به خود. ولی اگر هریک از دانش‌پژوهان این رشته موضوع تحت مطالعه خود را به سایر نهادهای اجتماعی ربط دهند، این یک کار جامعه‌شناسی محسوب می‌شود. به عقیده او "هرگاه تاریخ نگار یا اقتصاددان یا عالم سیاسی به نحوی عمل کند که موضوع بحث بررسی خود را با سایر اجزاء یا نیروها یا نهادهای جامعه ربط دهد، وی در عین حال جامعه‌شناس نیز محسوب می‌شود" (آبراهامز، ۱۳۶۸: ۱۰)، مانند مرتن و ابن خلدون. دلیل دومی که آبراهامز می‌آورد وجود تغییر و دگرگونی و وجود فضایی برای اشخاص است. خود او در این مورد چنین می‌گوید: "در گذشته فقط در دو مورد که جامعه دستخوش دگرگونی شدیدی شد اشخاصی پیدا شدند که دست و بالشان برای تحقیق درباره مشکلات جامعه باز بود. نخستین مورد شهر آتن در عصر افلاطون و مورد دوم جامعه شمال آفریقا در قرن چهاردهم در زمان حیات ابن‌خلدون بود" (همان: ۱۲). ملاحظه و مقایسه دیدگاه آبراهامز و بوتول نشان‌دهنده تشابه و یکسانی رویکرد آنهاست.

مرحوم حشمت الله طبیبی در کتاب خود با عنوان مبادی و اصول جامعه‌شناسی، بدون هیچ کم و کاستی فکر و اندیشه گاستون بوتول را نقل کرده و از جامعه‌شناسی در یونان، جامعه‌شناسی در قرون وسطی، جامعه‌شناسی قبل از کنت و جامعه‌شناسی از کنت تا دورکیم سخن به میان آورده است (طبیبی، ۱۳۷۰: ۱-۲۶).

ج- دیدگاهی است که عناصر عمده دو دیدگاه قبلی را دارد. یعنی صاحب نظر بدون اینکه به مبانی نظری خاصی اشاره کند هر دو دیدگاه را در کتاب خود آورده است. مثلاً دکتر جمشید مرتضوی در کتاب خود با عنوان تاریخ جامعه‌شناسی به هر دو دیدگاه اشاره کرده است. او در دیباچه کتاب خود بیان می‌دارد که دانش جامعه‌شناسی با نام و عنوان معین و حدود و ضوابط مشخص بسیار جوان است، ولی تاریخ واقعی آن که از دوران تجربه‌های حکیمانه پیش از تاریخ آغاز می‌شود تاکنون سه مرحله را پشت سر گذاشته است. یکی تجربه اتفاقی مسایل و مقتضیات اجتماعی، دیگری مرحله تفکر

فلسفی و تعمق در طبیعت و مصالح جامعه، و سوم مرحله شناخت علمی امور و پدیده‌های اجتماعی (مرتضوی، ۱۳۵۴: شش). او همچنین در مورد جامعه‌شناسی ایران می‌گوید "بنا بر طبیعت واقع، ایران هیچ‌گاه از جامعه‌شناسی مضمر و مظاهر عملی آن بر کنار نبوده است، ولی ظهور این دانش و توجه به آن به صورت بارز علمی کاری است که فقط از چند سال پیش آغاز شده است" (همان: هجده).

دکتر منوچهر محسنی نیز در کتاب مقدمات جامعه‌شناسی خود دارای چنین رویکردی است. نامبرده با تأکید بر "رفتار اجتماعی" و عوامل مؤثر بر آن (محسنی، ۱۳۶۳: ۱۱) سخن از جامعه‌شناسی عملی و جامعه‌شناسی عوام در گذشته و جامعه‌شناسی در عصر جدید به میان آورده است. او می‌گوید "می‌توان ادعا کرد که در جوامع اولیه انسانها با بکارگیری فنون اثرگذاری بر دیگران دارای نوعی جامعه‌شناسی عملی (هر چند غیر مدون اما در عین حال مؤثر) بوده‌اند" (همان: ۲۸). این نوع جامعه‌شناسی را می‌توان با مراجعه کاربرد انواع پاداش‌ها و تنبیهات، علامات متداول برای بیان مرتبه اجتماعی و سایر جنبه‌های زندگی اجتماعی دریافت، در یک نتیجه‌گیری دکتر محسنی می‌نویسد "با توجه به اینکه از گذشته‌های بسیار دور تاکنون، شاهد وجود نوعی جامعه‌شناسی عوام بوده‌ایم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که در تمامی فرهنگها متعلق به پیش از تاریخ چیزی شبیه به جامعه‌شناسی وجود داشته است" (همان: ۲۹). نویسنده در رویکرد دوم خود از جامعه‌شناسی عوام یا عملی سخن نمی‌گوید، بلکه از اندیشه اجتماعی صحبت می‌کند و بدون اینکه خیلی به مبانی نظری این تفاوت اشاره کند، بیان می‌دارد که "در تاریخ جامعه‌شناسی، اندیشه‌های اجتماعی فصلی بسیار گسترده دارد" (همان: ۳۰). سپس به نوشته‌های متفکران اجتماعی و فلاسفه اشاره می‌کند که در آنها به موضوعاتی پرداخته شده است که امروزه نیز بدانها پرداخته می‌شود. به عنوان مثال آنچه در مکتوبات مربوط به هند باستان و چین آمده و یا آنچه فلاسفه یونانی و اسلامی مانند فارابی و دیگران نوشته‌اند، گستره اندیشه اجتماعی قلمداد می‌کند و در نهایت می‌نویسد که نزدیک به یک و نیم قرن است که کنت واژه جامعه‌شناسی را بکار برده است (همان: ۳۷).

دکتر وثوقی و نیک‌خلق نیز در کتاب مبانی جامعه‌شناسی خود گرچه سخن از اندیشه‌های اجتماعی پیش از جامعه‌شناسی به میان می‌آورند، ولی در عین حال با نقل

کردن سخنان گاستون بوتول مبنی بر وجود نوعی جامعه‌شناسی در هر نوع جامعه‌ای حتی در اجتماع‌های غیر متمدن (وثوقی، ۱۳۷۰: ۱) در این سنت فکری قرار می‌گیرند. اینها نمونه‌هایی از رویکرد صاحب‌نظران و نویسندگان کتاب‌های جامعه‌شناسی در مورد تفکر اجتماعی و جامعه‌شناختی و حد فاصل این دو، برای آشنایی خواننده با آنها بود. در یک جمع‌بندی می‌توان اظهار نمود که رویکرد نخست جامعه‌شناسی را از الزامات دنیای مدرن می‌داند و گذشته را با عنوان‌هایی مانند "کلی، فلسفی و تخیلی" طرد می‌کند. در حالی که رویکرد دوم و بویژه چهره شاخص آن یعنی گاستون بوتول، دست کم سه عامل را برای شکل‌گیری جامعه‌شناسی در هر دوره ذکر می‌کند.

۱- تغییر و دگرگونی شدید در هر دوره،

۲- وجود دسته‌های فرهنگی در هر دوره و

۳- فضای ابراز نظر در هر دوره

از این رو در هر دوره‌ای جامعه‌شناسی با ویژگی خاص آن دوره وجود دارد. رویکرد سوم دیدگاه ترکیبی است که مطلب جدیدی به ارمغان نیاورده، جز آنکه عناصر فکری دیدگاه اول و دوم را با هم جمع کرده است.

اگرچه از این دیدگاه‌ها نکاتی را آموختم، ولی فکر می‌کنم دلایل متقن‌تری وجود دارند که با بیان آنها می‌توان در این بحث مشارکت علمی نمود و خواننده را با رویکرد دیگری (دیدگاه چهارم) آشنا کرد. اگر تاریخ اندیشه اجتماعی را از گذشته دور تا عصر حاضر ملاحظه کنیم، متوجه خواهیم شد که در طول این دوره تاریخی نقاط عطف و یا برجسته‌ای وجود دارند. اهمیت این دوره‌ها به دلیل تحولات عمده و وجود مکتوبات زیاد در آن دوره‌هاست. یکی از این نقاط عطف تاریخی یونان، دیگری روم، سومین نقطه عطف ظهور اسلام و شکل‌گیری تمدن اسلامی و سرانجام چهارمین نقطه برجسته در تاریخ اندیشه اجتماعی رخداد پدیده صنعتی‌شدن در اروپا و تغییر و تحولات ناشی از آن است. در هر یک از این دوره‌ها، کتاب‌های زیادی درباره اجتماع و مسایلی که اجتماع با آنها روبه‌رو بوده نوشته شده است. نوشتن این مکتوبات توسط متفکرانی همچون افلاطون، ارسطو، سنت آگوستین، ابن خلدون، آگوست کنت از سربل خیالی یا از روی بیکاری نبوده است، بلکه در هر دوره مسئله‌ای اساسی یا پرسشی عمده وجود داشته که موجب گردیده مثلاً ارسطو در پاسخ بدان به نوشتن کتاب سیاست اقدام کند. یا برای

ابن‌خلدون سؤالی وجود داشته که در پاسخ بدان کتاب مقدمه را به رشته تحریر درآورده است. مطالعه کتب متفکران به ما نشان می‌دهد که پرسش اساسی متفکران اجتماعی تحول تاریخی تمدن‌ها، یعنی چگونگی تحول تمدن‌ها از گذشته تا عصر متفکر است و در مرحله بعد نظم اجتماعی قرار دارد. برای اثبات این نظریه که مسئله اولیه متفکران اجتماعی در هر چهار دوره تاریخ پرسش از چگونگی تحول جوامع است بهترین راه مراجعه به کتاب‌های آنهاست.

افلاطون در کتاب قانون خود از تغییر و چگونگی تحول جوامع پیش از یونان و رسیدن به دولت - شهرهای یونان سخن می‌گوید. حال آنکه در کتاب جمهوریت خود درباره نظم صحبت می‌کند و تلاش دارد که به نحوی جلو تغییر را بگیرد.

پاسخی که ارسطو در ابتدای کتاب سیاست خود در مورد رابطه اجتماعات سیاسی با انواع دیگر اجتماعات فراهم می‌آورد در واقع پاسخ به این پرسش است که دولت - شهرهای یونان قبل از تشکیل چه مراحل را پشت سر گذاشته‌اند. پاسخ ارسطو این است که "در این مورد، همچون موارد دیگر، بهترین روش پژوهش، بررسی چیزها در جریان رشد آنها از آغاز است" (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲). سپس ارسطو به تشکیل خانواده و دلیل آن پرداخته است. خانواده در پی تحول و تکامل خود به دهکده می‌رسد و بعد از آن است که دولت - شهر یونانی متولد می‌شود (همان: ۳). پس نخستین پرسشی که ارسطو بدان پاسخ گفت چگونگی تحول اجتماعات قبل از دولت - شهر و رسیدن آنها بدان مرحله است. مسلماً مسئله بعدی ارسطو نظم داخل دولت - شهر است.

مسئله اصلی که سنت آگوستین را وادار به نوشتن کتاب شهر خدا کرد، تغییر عمده در ساخت سیاسی روم، یعنی سقوط آن به دست قوم آلاریک بود. در این میان عده‌ای از مخالفان مذهب مسیح مدعی بودند که پذیرش این مذهب علت این تغییر بوده است (آگوستین، ۱۳۵۸: ۳۳۶) حال آنکه آگوستین با طرح نظریه "طرح الهی" ^۱ مدل خاصی از تغییر و تحول را مطرح کرد. ^۲

موضوع اصلی که ابن‌خلدون را وادار به نگارش کتاب "مقدمه بر تاریخ" که مشهور به "مقدمه" است نمود، تغییرات اجتماعی است. او به وضوح و روشنی مورخانی را که تغییرات را درک نمی‌کنند مورد انتقاد قرار داد و اظهار داشت "دیگر از اغلاط

پوشیده تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغییر اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست، زیرا جز با سپری شدن قرن‌های دراز روی نمی‌دهد* (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۵۱). او پس از طرح تغییر در طول تاریخ به چگونگی تغییر در عصر خود پرداخته می‌گوید "در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آن را مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و به کلی دگرگون شده است" (همان: ۵۹). ابن خلدون پس از اشاره به دلایل این تغییر و در یک جمع‌بندی می‌گوید "هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگون شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلقی تازه و آفرینشی نو بنیاد و جهانی جدید پدید آمده است. این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند" (همان: ۶۰).

به عقیده واگو^۱ تغییرات اجتماعی هم علت و هم مسئله اساسی جامعه‌شناسی هستند.^۲ انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه به عنوان دو تغییر عمده از سوی بیشتر نویسندگان، به عنوان دو عامل اصلی در شکل‌گیری جامعه‌شناسی نام برده می‌شوند. گیدنز در کتاب مبانی جامعه‌شناسی خود در بحثی خیلی کوتاه و مختصر در حدود شش سطر خاستگاه جامعه‌شناسی را مورد بررسی و زمینه شکل‌گیری این علم را تغییرات گسترده‌ای می‌داند که با صنعتی‌شدن و شهرنشینی ارتباط داشته است (گیدنز، ۱۳۷۶: ۷۵۰). گیدنز در کتاب دیگر خود با عنوان: جامعه‌شناسی؛ مقدمه‌ای کوتاه و انتقادی، به زمینه‌های شکل‌گیری جامعه‌شناسی اشاره کرده و می‌گوید توسعه جامعه‌شناسی و موضوع‌هایی که جامعه‌شناسی بدان‌ها می‌پردازد را باید در تغییراتی یافت که دنیای جدید را به وجود آورده‌اند. او از میان تغییرات مهمی که دنیای جدید را پدید آورده به دو انقلاب بزرگ، یعنی انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی و تحولات و تغییرات ناشی از آنها اشاره می‌کند.^۳ باتامور نیز در کتاب جامعه‌شناسی خود نقش بیشتری برای انقلاب فرانسه و صنعتی قابل است و عقیده دارد که این دو انقلاب حتی از عوامل پیدایش فکر فلسفه تاریخ هستند (باتامور، ۱۳۶۵: ۶) آبراهامز علاوه بر انقلاب

1 - Vago

2 - Vago, 1989:1

3 - Giddens, 1990:4

فرانسه و صنعتی، انقلاب آمریکا را نیز بر این مجموعه اضافه کرده و معتقد است "رگه‌های تفکر از خاستگاه‌های گوناگون، در درک دامنه تغییراتی که نظام جدید صنعتی به وجود می‌آورد مؤثر واقع می‌شدند. لازم بود که این اندیشه‌ها با یکدیگر تلفیق داده شده و نظام بندی شوند. به نظر می‌رسید برای حصول این منظور همه این اندیشه‌ها در تفکر یک تن، سن سیمون (۱۷۶۰-۱۸۲۵) گرد آمده بود. او نخستین کسی بود که از بینشی عمیق در مورد عواقب و اثرات اجتماعی و سیاسی صنعتی شدن برخوردار بود." (آبراهامز ۴۷:۱۳۶۸). تأثیر سن سیمون بر شکل‌گیری اندیشه جامعه‌شناسی و بنیانگذار آن یعنی آگوست کنت بر کسی پوشیده نیست. به عقیده آبراهامز، کنت زمانی که منشی سن سیمون بود توانست این اندیشه را به نتیجه منطقی‌اش سوق دهد (همان: ۴۹). علاوه بر اینکه دل‌مشغولی اولیه جامعه‌شناسان کلاسیک یافتن پاسخی متقن و منطقی برای چگونگی تحول معطوف به تکامل جامعه از گذشته‌های دور به عصر مدرن بوده است، رشته جامعه‌شناسی هنوز هم با این سؤال‌ها مواجه است: جامعه، چگونه، در چه جهتی و چرا تغییر می‌کند.^۱

از مجموعه مستندانی که آورده شد می‌توان به این نتیجه منطقی و نهایی رسید که از گذشته دور تاکنون ما شاهد چهار نقطه عطف یا برجسته (اعصار کلاسیک، مسیحیت، اسلام و مدرن) در سیر اندیشه اجتماعی هستیم. مسئله مشترک متفکران برجسته و شاخص هر چهار دوره تغییر است، خواه تغییر در طول تاریخ و چگونگی تحول تمدن‌ها از گذشته تا عصری که متفکری مانند افلاطون، آگوستین، ابن‌خلدون و کنت در آن می‌زیسته‌اند و خواه تغییر و نظم در جامعه زمان متفکر. اکنون که خواننده با موضوع یا مسئله ذهنی اندیشمندان بزرگ در هر چهار دوره آشنا شد و معلوم گردید که یک موضوع واحد، فصل مشترک این اندیشمندان است. بحث اساسی دیگر این است که از بین متفکران اعصار کلاسیک، مسیحیت، اسلام و مدرن، فقط دو تن از آنها اظهار کرده‌اند که برای مطالعه تحول تمدن‌ها در تاریخ و تغییر در اجتماع، به علمی نوین، جدید و اختصاصی برای مطالعه این موضوع نیازمندیم. در این راستا، یعنی ابداع یک علم جدید، ابن‌خلدون مقدم بر همه است. او خود نیز بر این مطلب اذعان دارد و می‌گوید "فضل تقدم به من اختصاص دارد" (ابن‌خلدون، ۷۴:۱۳۶۲). او علم نوین و جدید خود

را علم عمران یا علم الاجتماع نام نهاد. حدود پنج قرن بعد آگوست کنت نام علم نوین را خود را که در صدد تبیین و توضیح همان موضوع واحد و مشترک بود جامعه‌شناسی گذاشت.

در اینجا ممکن است این سؤال به ذهن خواننده خطور کند که چرا فقط ابن‌خلدون و کنت موفق به انجام این مهم می‌شوند، ولی افلاطون و ارسطو، هیچ یک نه خودشان مدعی تأسیس علم جدید بوده‌اند و نه در تاریخ اندیشه اجتماعی سخنی در این مورد وجود دارد که این دو و حتی فرد دیگری مدعی تأسیس چنین علم جدیدی بوده باشند. به اعتقاد نگارنده پاسخ این پرسش را باید در نظریه انسان‌شناسی این متفکران جستجو کرد.

برای جستجوی نقش انسان در سرنوشت تاریخی و اجتماعی خود از منظر افلاطون به کتاب جمهوریت او مراجعه می‌کنیم. اگر نحوه تشکیل دولت - شهر و تحولات بعدی آنرا از نظر افلاطون مطالعه کنیم با واژه‌ای روبه‌رو می‌شویم که افلاطون به کمک آن موقعیت‌های گوناگون اجتماعی افراد از طبقه پیشه‌وران، جنگاوران و حکمرانان را توضیح می‌دهد. این واژه مورد استفاده کلمه "طبیعت"^۱ است. استفاده از واژه طبیعت برای توجیه نابرابری بین انسان‌ها، نزد ارسطو شکل واضح‌تری به خود می‌گیرد. برای اثبات این نظریه کافی است به کتاب سیاست ارسطو مراجعه کنید تا ببینید ارسطو تا چه حد از این مفهوم کلیدی استفاده کرده است. برای مثال به این مطلب توجه کنید که ارسطو می‌گوید "پس ثابت شد که به حکم قوانین طبیعت، برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده‌اند و بندگی هم سودمند است و هم روا" (ارسطو، ۱۳۵۸، ۱۶). در نظریه افلاطون و ارسطو که همه چیز به "حکم طبیعت یا قوانین طبیعت" معلوم و معین می‌شود جایگاه و نقش اراده انسان به هیچ تقلیل می‌یابد. به داشتن چنین رویکردی نسبت به امور انسانی که نابرابری بین انسان‌ها را به حکم طبیعت یا قوانین طبیعت مرتبط می‌کند نظریه انسان‌های ناهمانند و ناهمسان^۲ می‌گویند. متفکر متعقد به این نظریه احساس نمی‌کند که باید گوناگونی پدیده‌های انسانی و اجتماعی توضیح داده شود. گوناگونی پدیده‌ها به شکل موقعیت‌های متفاوت و متمایز خود را نشان می‌دهند، مانند موقعیت فرد در دولت - شهر، فقر و غنا، آسیب‌های اجتماعی، شکل‌های متفاوت

نظام‌های سیاسی، به قدرت رسیدن گروهی و برعکس تحت سلطه واقع شدن عده‌ای دیگر و.... از منظر تئوری انسان‌های ناهمساند و ناهمسان، نابرابری امری طبیعی است. چرا که طبیعت چنان خواسته است. در نتیجه دلیل گوناگونی‌ها را باید در حکم طبیعت جستجو کرد، نه در محیط پیرامون انسان، نه در اجتماع و نه در جامعه.

سنت اگوستین نیز با اندکی تفاوت پیرو نظریه انسان‌های نابرابر است. او اگر چه صبحدم آغاز تاریخ را از قتل هابیل به دست قابیل می‌داند، ولی در این مسیر دو گروه یعنی ساکنان شهر آسمانی و ساکنان شهر زمینی را کسانی می‌داند که از قبل تعیین شده‌اند. در اینجا هم با اینکه می‌بینیم سنت اگوستین به تحول تمدن‌ها براساس طرح الهی قایل است، ولی معتقد به تئوری انسان‌های ناهمسان و ناهمساند است. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت هر سه متفکر به نظریه انسان‌های نابرابر اعتقاد دارند، علاوه بر این که سرنوشت فرد از قبل مقدر شده است. در واقع فرد به عنوان یک عامل عمده نمی‌تواند نقش بازی کند و به عبارتی دیگر فرد از لحاظ اجتماعی متولد نشده است.^۱

رویکرد ابن‌خلدون نسبت به انسان، با آنچه افلاطون، ارسطو و سنت اگوستین به آن معتقد بودند کاملاً متفاوت است. در مقدمه ابن‌خلدون هیچ‌گاه به مفهوم به حکم طبیعت چنین و چنان می‌شود وجود ندارد. او از انسانی صحبت می‌کند که خداوند در سلسله مراتب تکامل موجودات او را آفریده است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۸۵۹، ۱۷۷ و ۷۸) و در طبع او نیکی و بدی هر دو در آمیخته است (همان: ۲۳۹). به عبارتی دیگر به برابری و همانندی ویژگی‌های انسان‌ها معتقد است و به دیگر سخن به فطرت واحدی بین انسان‌ها باور دارد. چنین رویکردی نسبت به انسان را نظریه انسان‌های همسان و همانند^۲ می‌نامند. اکنون که همه انسان‌ها با هم برابرند، دلیل این همه گوناگونی در اقتصاد، شیوه‌های سیاسی، خانواده، و حتی مذهب و آداب و رسوم را باید در کجا جست و جو کرد. اکنون که هیچ چیز از قبل مقدر نیست و انسان می‌تواند سرنوشت خود را رقم بزند دلیل این گوناگونی را در یک کلام و در معنای عام کلمه باید در محیط جست و جو کرد. خواه این محیط، محیط جغرافیایی، اجتماعی جامعه و خواه نظام اجتماعی باشد.

۱ - برای مطالعه بیشتر درباره نظریه انسان‌های ناهمسان و ناهمساند به بحث تفکر اجتماعی در قرن هجده مراجعه شود.

در این میان ابن خلدون بر محیط جغرافیایی و اجتماعی تأکید می‌ورزد و تجزیه و تحلیل او از مسایل با تکیه بر دو مفهوم انسان - اجتماع صورت می‌گیرد. در این تحول است که می‌بینیم انسان اجتماعی متولد شود و با اراده، سرنوشت خو را معین می‌کند.

متفکران اروپا تا قرن هجدهم همچنان به تئوری انسانهای ناهمانند و در نتیجه نابرابر وفادار بودند تا اینکه اروپاییان در قرن هجدهم به این کشف مهم یعنی برابری و همسانی انسانها دست یافتند. در این دوره علاوه بر فکر تکامل، توجه به تاریخ اهمیت ویژه‌ای یافت. در این عصر متفکران اروپا در مرحله اول دلایل گوناگونی را در تاریخ جست و جو می‌کردند. جست و جو در تاریخ تا شکل‌گیری جامعه‌شناسی و حتی در اندیشه کنت ادامه یافت تا آنجا که ریمون آرون در تفسیری از اندیشه کنت می‌گوید موضوع حقیقی جامعه‌شناسی نزد کنت "همانا تاریخ نوع بشر است" (آرون، ۱۳۵۴: ۷۸). پس از کنت و تعریف جامعه توسط دورکیم، جست و جوی دلیل گوناگونی پدیده‌ها از تاریخ به جامعه تغییر مسیر داده است. بدین ترتیب، از این پس در تحلیل‌های جامعه‌شناختی با دو مفهوم بیشتر برخورد می‌کنیم که یکی "جامعه" و دیگری "فرد" است. به عبارتی دیگر، جامعه - فرد، دو مفهوم مرکزی جامعه‌شناسی در این دوره است. بنابراین تفکر جامعه‌شناختی، تفکری است منظم معطوف به توضیح و تبیین تغییر و نظم اجتماعی با تکیه بر دو مفهوم مرکزی انسان - اجتماع و یا فرد - جامعه. براساس رویکرد چهارم تحولات تفکر اجتماعی طی چهار دوره مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- عصر کلاسیک: دوره دولت - شهری؛

۲- عصر مسیحیت: دوره شهر آسمانی - شهر زمینی؛

۳- عصر اسلام: دوره انسان - اجتماع؛

۴- عصر مدرن: دوره فرد - جامعه.

۲- عصر کلاسیک

دوره دولت - شهری

۲-۱- مقدمه

در میان سلسله تمدن‌هایی که در تاریخ شکل گرفته‌اند و آثار فکری متفکران آنها تا قرن‌های متمادی و حتی در سده‌های اخیر در صحنه مجادلات علمی باقی مانده و توانسته است اثرگذار نیز باشد، تمدن یونان اهمیت خاصی دارد. یونان کشوری در جنوب شرقی اروپا و در جنوب غربی شبه جزیره بالکان، مشتمل بر جزایر پراکنده‌ای در دریای اژه و دریای ایونی است. یونان کنونی از نظر جغرافیایی با یونان قدیم فرق دارد و خیلی کوچک‌تر و محدودتر از آن است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۱۱۳۸). این کشور از نظر تمدن و معارف و پیشرفت‌های فکری و معنوی، تاریخ درخشانی دارد، گرچه تمدن‌های پیش از یونان نیز دستاوردهایی داشته‌اند، ولی به‌طور مقایسه‌ای تمدن یونان، در جنبه‌های مختلف از آنها جامع‌تر و کامل‌تر بوده است. در قرن پنجم پ.م. این تمدن به اوج خود رسید. مسایل مربوط به دولت - شهر و دیگر اقوام و ملل، در کتب تاریخی و نوشته‌های اندیشمندان مورد بررسی قرار گرفت.

آنچه در کتب تاریخی در عصر دولت - شهری در یونان به رشته تحریر درآمده است از سوی بعضی از نویسندگان به نام‌های "ادبیات توصیفی" (توسلی، ۱۵:۷۴) یا "ادبیات توصیفی - اجتماعی" (صدیق، ۷۴:۷۳) معرفی شده است. از مشهورترین مورخان این دوره هرودوت است که در فاصله زمانی بین ۴۸۴ تا ۴۲۵ پ.م. می‌زیسته است. او به‌عنوان پدر اطلاعات اجتماعی و تاریخی مشهور شده است. هرودوت در سیر و سیاحت در مناطق مختلف اطلاعاتی درباره اوضاع جغرافیایی، تاریخی و آداب و رسوم مردم آن سرزمین ذکر کرده است. تاریخ هرودوت در برگیرنده موضوعات گوناگونی است. او گاه افسانه‌ای را بیان می‌کند و در پی بیان افسانه به شرح و توصیف

چگونگی تغییر یک حکومت و جنگ و شورش عده‌ای علیه دولت مرکزی می‌پردازد. در مجموع در کتاب او، با پراکندگی موضوع روبه‌رو هستیم. این پراکندگی موضوع را بعضی از نویسندگان نشانهٔ تبحر نویسنده دانسته و معتقدند گرچه این موضوعات به ظاهر پراکنده‌اند، ولی واقع امر این مطالب همه به نحوی به موضوع کتاب، یعنی چگونگی پیدایش امپراتوری ایران، سابقهٔ خصومت بین ایران و یونان و جنگ واقعی میان دو کشور، مرتبط است. مسئلهٔ عمده‌ای که بیشتر توجه هرودوت را به خود جلب کرده نظام سیاسی کشورها و بیان توصیفی از درگیری نظامی و در نهایت آداب و رسوم اقوام مورد نظر است.

هرودوت در فصول گوناگون به بیان آداب و رسوم ملل مختلف اشاره کرده است از جمله در فصل هفتم، آداب و رسوم ایرانیان و در فصل دهم آداب بابلی‌ها و در فصل‌های دوازدهم و چهاردهم آداب و رسوم مصری‌ها و سرانجام در فصل بیست و هشتم کتاب خود به بیان عادات سکاه‌ها (مازندرانی‌ها) پرداخته است. هرودوت در بیان عادات و رسوم به انتخاب دست نزده، بلکه هر آنچه را دیده و شنیده به رشتهٔ تحریر درآورده است. او در بیان مطالب و حوادث، چه غم‌انگیز و چه شادی‌آفرین، قلم شیوا و روانی دارد و در بیان مطالب کمتر از اندیشه و فکر خود کمک می‌گیرد، بلکه تکیه کلام او بیشتر بر این است که "این‌طور می‌گویند" و یا این‌طور اتفاق افتاده" یا "این‌طور شرح داده‌اند". به همین دلیل یکی از ایرادهایی که به او می‌گیرند این است که هرودوت زود باور بوده و در اعتماد بر اطلاعاتی که ارائه داده، باید جانب احتیاط را رعایت کرد. با این همه، کتاب تاریخ هرودوت ما را با چگونگی روابط اجتماعی میان افراد، جایگاه و نقش اجتماعی زنان، نقش باورهای دینی در شکل‌دهی سازمان اجتماعی و دیگر مسایل جوامعی که به آنها سفر کرده آشنا می‌کند.

در این راستا بعد از هرودوت از توسیدید (۳۹۵-۴۵۰ پ.م) نام می‌برند. او دارای کتابی دربارهٔ جنگ‌های بین آتن و اسپارت که هر دو از دولت شهرهای یونان، ولی با دیدگاه‌های سیاسی مغایر هم بوده‌اند است. آنچه کار توسیدید را نسبت به هرودوت برجسته کرده است، گذر توسیدید در تحلیل مسایل از سطح و توجه برای پیدا کردن علل حوادث و تحولات اجتماعی و سرانجام دخالت فکر خود در نقد و ارزیابی امور است. اگر از این بحث بگذریم به متفکران بزرگ اجتماعی در این دوره می‌رسیم که

دستگاه فکری آنها از جهات گوناگون قابل ملاحظه است.

۲-۲- افلاطون

از جمله متفکران بزرگ اجتماعی در یونان افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ پ.م) است که از بزرگترین و قابل توجه‌ترین آنها به شمار می‌آید. افلاطون پنج قرن پیش از تولد حضرت مسیح (ع) در آتن در خانواده‌ای متولد شد که نسبش او را از طرف مادر و پدر به پادشاهان اولیه آتن می‌رساند. او در ایام جوانی تحت تأثیر عمیق سقراط قرار گرفت (فاستر، ۱۳۶۱: ۳۱)، ولی پس از محاکمه سقراط به بهانه ابداع خدایان جدید و فاسد کردن افکار جوانان، افلاطون از تعقیب هر نوع تفکری که احتمالاً او را به منصب سیاسی برساند منصرف شد (همان: ۳۴).

افلاطون مرحله بعدی زندگی خود را صرف تفکرات فلسفی، آفریدن آثار قلمی و مسافرت به مناطق مختلف از جمله آفریقا، مصر، ایران، بابل، سیسیل و ایتالیا کرد. در آثار فلسفی افلاطون، معتقدات و اندیشه‌های سقراط به شکل گفت‌وگوهای جدلی که میان وی و مباحثه کنندگان مختلف صورت گرفته منعکس شده است. افلاطون تقریباً در سال ۳۶۹ پ.م. مدرسه‌ای برای تعلیم فلسفه تأسیس کرد و آن را به نام یکی از مناطق حومه آتن که مقر این مدرسه بود آکادمی نامید (همان: ۳۵). در حدود سی اثر به او نسبت داده شده (محسنی، ۱۳۵۳: ۹۲) که مهم‌ترین آنها که در اینجا مورد بحث ماست، کتاب‌های جمهوریت و قوانین است. افلاطون این دو کتاب را به شکل مباحثه و محاوره بین چندین نفر تدوین نموده و در آنها نامی از خودش نیست، در جلسات گفت و گوی این کتاب، سقراط استاد افلاطون حضور دارد و ما بدین شکل می‌توانیم پی ببریم که اظهار نظرهای سقراط مطالبی است که مورد قبول افلاطون نیز هست. با وجود این، در ورای سبک گفت‌وگوی کتاب، در کتاب جمهوریت افلاطون بحثی منطقی درباره شکل‌گیری دولت - شهر و تحولات بعدی آن وجود دارد. در مقابل افلاطون در کتاب قوانین خود، دولت - شهر را از منظره تاریخی مورد توجه قرار می‌دهد. بعضی از مفسران اندیشه افلاطون، مانند رابرت نیزبت^۱ که درباره دیدگاه افلاطون درباره تغییرات اجتماعی و توسعه بحث کرده است، فقط به فصل سوم کتاب قوانین او با عنوان

"درس‌هایی از تاریخ" اشاره می‌کنند، در حالی که از توجه و دقت در اندیشه افلاطون در کتاب جمهوریت غفلت می‌ورزند.

در بررسی اندیشه افلاطون درباره تغییرات اجتماعی خوب است توجه کنیم که افلاطون هنگامی که از تحول سازمان سیاسی جامعه صحبت می‌کند از تغییر بحث می‌نماید، اما در بحث منطقی خود درباره دولت، او مخالف هر عقیده‌ای درباره تغییر است.^۱ به عبارت دیگر افلاطون در مقیاس و سطح کلان تحول را توضیح می‌دهد، اما در سطح خرد و در درون نظام اجتماعی طرفدار ثبات و تعادل است. از این نظر، افلاطون در پاسخ به پرسش درباره چگونگی تحول گذشته به تبیین تاریخ دست یازیده است، بدون این که بخواهد مبانی منطقی‌ای برای نظریه خود فراهم آورد. او در نگاهش به تحول سازمان‌های سیاسی جامعه، زندگی را بعد از توفان نوح پیگیری می‌کند. به عقیده او انسان از مراحل مختلف و گوناگونی عبور کرده است. به عقیده او در هر مرحله‌ای انسان بنیان نظام‌های سیاسی و دیگر نهادها را پی‌ریزی می‌کند. اما در هر زمانی سازمان‌های سیاسی و نهادهای تابع آن به وسیله بلای طبیعی نابود می‌شوند. او خود این‌چنین می‌گوید:

مطمئناً در طی این دوران هزاران هزار دولت به وجود آمدند، در حالی که حداقل به همان میزان هم تعداد بسیار زیادی نابود شدند. در اغلب موارد هریک از آنها نظام سیاسی خاصی را برگزیدند. به علاوه گاهی اوقات دولت‌های کوچک بزرگ شده‌اند، و دول بزرگ کوچک شده‌اند، دول برتر نابود شده‌اند و دول ضعیف پیشرفت کرده‌اند.^۲

در اینجا دو سؤال عمده وجود دارد که باید پاسخ داده شود. یکی سؤال از منابع تغییر و تحول و دیگری سؤال از جهت تغییر و تحول. در پاسخ به سؤال اول، افلاطون علل نابودی نظام سیاسی را خارج از نظام اجتماعی جست و جو می‌کند. در واقع این بلایای طبیعی اند که موجب انهدام سازمان سیاسی می‌شوند. به عقیده افلاطون این سنت تاریخ است که بشر به‌طور مکرر به وسیله سیل، طاعون و دیگر بلایا نابود می‌شود.^۳ نکته اصلی در چنین بحثی این است که هرگاه بلایی اتفاق می‌افتد، کل

1 - Plato, 1987:206

2 - Ibid, 118

3 - Ibid: 119

دستاوردهای انسانی در زمینه‌های اجتماعی، تکنولوژیک و فرهنگی نابود می‌شود. سپس بازماندگان حادثه که معمولاً عده‌ای چوپان کوه‌نشین هستند، هسته‌های اولیه تمدن جدیدی را پدید می‌آورند.^۱ این گروه‌ها از جهت شیوه زندگی ابتدایی‌اند، مهارتی ندارند و از تکنیک‌ها نیز بی‌اطلاع‌اند و از نظر اخلاقی ساده و خام هستند.^۲ آنها به تدریج توسعه یافته و سپس در اثر یک فاجعه عظیم نابود می‌شوند. این یک فرمول عمومی است که افلاطون برای تبیین روند عمومی تاریخ ارائه می‌دهد. در واقع برای افلاطون، تاریخ تحولات گذشته، تاریخی است که ظهور و سقوط متوالی تمدن را نشان می‌دهد. از این منظر افلاطون یک متفکر معتقد به دوری یا چرخه‌ای بودن تمدن است.^۳

نتیجه منطقی چنین تبیینی درباره تحول جامعه از یک مرحله به مرحله دیگر، سادگی همیشگی و جهالت در جامعه انسانی را نشان می‌دهد. این سادگی یکدست و همگن که همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد شخصیت‌های خاصی را به وجود می‌آورد که از سوی افلاطون مردان خوب^۴ نامیده می‌شوند.^۵ براین اساس می‌توان گفت افلاطون نظریه شادی نخستین و نادانی انسان^۶ را در قالب عامل انسانی و ساختار مطرح می‌کند. افلاطون از بحث درباره تحول جامعه انسانی به فرآیند قانونگذاری در شهرهای ابتدایی تغییر مسیر می‌دهد تا توضیحی در باره چگونگی تشکیل دولت - شهر بدهد.^۷

حال که با اولین رویکرد افلاطون درباره تحول تمدن‌ها یا دگرگونی تاریخی جوامع آشنا شدیم، توجه خواننده را به رویکرد دوم افلاطون در باره جامعه جلب می‌کنم. هدف عمده این رویکرد ارائه بنیان نظری درباره روند شکل‌گیری دولت - شهر از ابتدا تا کامل شدن آن و نظریه تعادل در دولت - شهرهاست.

دولت - شهر قبل از تکمیل شدن از دو مرحله عبور می‌کند. در مرحله اول ساختار جمعیتی عمدتاً متشکل از صنعتگران و کاسبان است، مانند کشاورز، بنا، بافنده (نساج)، کفاش، بازرگان و خرده‌فروش. علت این امر برآورده شدن نیازهای اساسی انسان است، زیرا هیچ فردی به تنهایی خودکفا نیست (فاستر، ۱۳۶۱: ۷۸-۷۲).

1 - Nisbet, 1969:37-38

2 - Plato, 1975: 199,122,123

3 - Becker & Barnes, 1961: vol.1:184

4 - Goodmen

5 - Plato, 1975:122

6 - Nisbet, 1969: 52

7 - Ibid, 1980:23

این اجتماع محدود به نیازهای اولیه زندگی است و مردم زندگی آرام و سالمی دارند. مرحله دوم فرآیند تکامل اجتماعی دولت - شهر وقتی آغاز می‌شود که عنصر بیرونی، تجمعات، وارد دولت شهر می‌شود.

این تجمعات از یک سو موجب شکل‌گیری دولت تجملی یا زیورپرستی می‌شود. در این دولت مشاغل جدیدی به شغل‌های گذشته اضافه می‌شود، مانند شکارچیان، پرستاران و پزشکان (همان: ۸۳). از طرف دیگر دولت در جامعه سیاسی سالم که قدرت رفع نیازهای جدید را که فراتر از نیازهای معمولی‌اند ندارد، برای رفع این نیازها به کشورهای همسایه حمله‌ور می‌شود (همان: ۸۴). جنگ، خود طبقه یا گروه خاصی را می‌طلبد که در کار جنگاوری تخصص پیدا کنند و بتوانند از جامعه دفاع کنند. این طبقه در ترمینولوژی افلاطون پاسداران نامیده می‌شوند (همان: ۸۶) که جنگاوران و حکمرانان را در بر می‌گیرند (همان: ۹۸). طبقه حکمرانان و جنگاوران تفاوتی کلی با تولید کنندگان دارند و آن برتری و فضیلت انسانی است. گرچه افلاطون کوشش می‌کند مشاغل این طبقه را در ردیف سایر تخصص‌ها قرار دهد، ولی برای این طبقه (حکمرانان و جنگاوران) به خصلت‌هایی ذاتی معتقد است که طبیعت در نهاد آنها باقی گذاشته است. این دسته افراد که تعداد آنها هم کم است باید ابتدا طی مراحل مختلف گزینش شده و طی سه مرحله در دوران کودکی، جوانی و بلوغ با به وجود آوردن شرایط بیرونی آزمایش شوند تا به صلاحیت‌های آنها پی برده شود و به قول معروف عیار فطری آنها مشخص گردد، آن گاه این دسته برای حکمرانی و جنگاوری برگزیده می‌شوند (همان: ۱۰۳).

تمام کوشش افلاطون بر این است که برای جلوگیری از هر گونه گرایش به طرف منافع شخصی و فساد، همه عوامل بیرونی را که به نحوی در انحراف این طبقه جدید مؤثرند، از بین ببرد. بدین لحاظ معتقد است که باید این جامعه از هر آنچه عنوان من دارد دوری گزیند (مال من، خانه من، و...) نتیجه این فکر موجب ارائه راه حلی می‌شود که بنابر آن افلاطون می‌گوید همان‌طور که این طبقه در آموزش یکسان هستند، باید در زن و فرزند و دارایی نیز مشترک باشند. افراد این طبقه جدید باید در مکان‌های عمومی زندگی کنند و زنانشان نیز باید مشترک باشد. به علاوه هیچ‌یک از والدین نباید قادر به شناختن فرزندان خود باشند (همان: ۱۴۵-۱۳۲).

افلاطون برای حفظ این مدینه فاضله که مبتنی بر طبقات سه گانه یعنی پیشه‌وران، جنگاوران و حکمرانان است هر نوع اختلافی را شر دانسته و محکوم به نیستی می‌داند. او برای حفظ این جامعه صفاتی را مطرح می‌کند که بیشتر در طبقه حکمرانان و جنگاوران دیده می‌شود. این صفات عبارتند از:

۱- خرد و عقل

باید بدانیم که معرفت‌های اختصاصی فراوان‌اند مانند معرفت نجار و کشاورز، ولی عقل و خرد معرفتی است که دارنده آن را نسبت به کل مصالح اجتماعی راهنمایی می‌کند تا مسایل اختصاصی. این معرفت دانایی اختصاصی پاسداران است. پاسداران حقیقی که دارای این صفت باشند محدودند و "این امر از هر حیث با موازین طبیعت هماهنگ و خود طبیعت چنین خواسته است که حکام آن نسبت به تمام طبقات دیگر در اقلیت باشند" (همان: ۱۱۰).

۲- شجاعت

این صفت مختص سربازان یا جنگاوران در مدینه فاضله است. این صفت از طریق تعلیم و تربیت و آموختن ورزش و موسیقی برای آن‌ها حاصل می‌شود و در نتیجه موجب می‌شود که "دارنده آن در برابر عناصر شوینده روزگار، سرور، لذت، اندوه و شهوت ایستادگی کند" (همان: ۱۱۲).

۳- اعتدال

بدین ترتیب رابطه بین طبقات پایین و بالای جامعه تنظیم می‌شود. در واقع نوعی توافق میان افرادی است که به حکم طبیعت "فراپایه" و "فروپایه" آفریده شده‌اند و حق دیگری را دایر بر حکومت کردن محترم می‌شمارند (همان: ۱۱۶).

۴- عدالت

با توجه به اینکه هر فردی باید به "یک چیز واحد" که طبیعت وی را برای انجام آن مستعد آفریده است اشتغال ورزد پس عدالت عبارت است از اینکه انسان مشغول کار

خود باشد و در کارهایی که خارج از حیطه صلاحیتش هستند دخالت نکند (همان: ۱۱۸). بر این اساس تولیدکنندگان صلاحیت ندارند که در طبقه جنگاوران و حکمرانان قرار بگیرند، زیرا دولت متزلزل می‌شود. به عقیده افلاطون "اگر کسی که طبیعتاً متعلق به طبقه پیشه‌وران (صنعتگران و کاسبکاران) است به کمک ثروت، یا حمایت عمومی یا قدرت بدنی یا هر نوع ویژگی مشابهی بزرگ جلوه کند. و سعی کند وارد طبقه نظامیان شود یا اگر یکی از جنگاوران سعی کند وارد طبقه حکمرانان شود، در حالی که برای آن طبقه نامناسب است، یا اگر یک فرد به تنهایی سعی کند تمام این مشاغل را در یک زمان انجام دهد، این گونه تغییر و دخالت نابودی دولت ما را به همراه خواهد داشت. تداخل سه طبقه در کار یک دیگر و تعویض مشاغل بین آنها بیشترین آسیب را به دولت ما خواهد زد، و ما کاملاً حق داریم آنها بدترین شرایط بنامیم.^۱

۵- ظلم و پیدادگری

هرگاه مردمان شهر (تولیدکنندگان) پا از حریم تخصص خود فراتر گذاشتند و به کارهایی دست زدند که برای آنها آفریده نشده‌اند، عملشان عین ظلم و پیدادگری است (فاستر، ۱۳۶۱: ۱۲۰).

خواننده ملاحظه نمود که افلاطون علل تحول سازمان‌های سیاسی را در عوامل غیر اجتماعی مانند سیل و طاعون جست و جو می‌کند. این در حالی است که در بحث خود درباره ساختار مدینه فاضله مخالف تغییر است. او این عدم تغییر و رویکرد طبقاتی مربوط به جامعه را به کمک دو مفهوم عمده "طبیعت" و یا "بحکم طبیعت" توجیه می‌کند. به عبارتی دیگر، "حکم طبیعت" و یا "طبیعت" مفهوم مرکزی اندیشه افلاطون است که موقعیت افراد را در دولت - شهر تعیین می‌کند. نکته شایان ذکر دیگر این است که در جهان کلاسیک در عصر دولت - شهر مفهوم "اجتماع" و یا "جامعه" ابداع نشده بود و یا دست کم افلاطون و ارسطو آن را در نوشته‌های خود به کار نبرده بودند، بلکه مفهومی که هر دوی آنها به کار برده بودند، مفهوم "دولت - شهر" است. از این رو اگر در متون انگلیسی یا حتی فارسی از اجتماع در نزد افلاطون یا ارسطو سخن به میان می‌آورند به این دلیل است که مترجمان و یا مفسران اندیشه ارسطو و افلاطون "دولت - شهر" را

به اجتماع یا جامعه ترجمه و تفسیر کرده‌اند.^۱

۲-۳- ارسطو

متفکر بعدی جهان کلاسیک ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ پ.م) است. او در شهر استازیرا از مستعمرات یونان باستان در ساحل مقدونیه به دنیا آمد. ارسطو تا هجده سالگی در این شهر بود. در سال ۳۶۷ پ.م. به قصد تحصیل فلسفه در محضر افلاطون به آتن مهاجرت کرد، ولی در آن زمان افلاطون در آتن حضور نداشت. او منتظر ماند تا افلاطون از سفر بازگشت. ارسطو پس از انجام مراحل اولیهٔ گزینش و مصاحبه به عنوان شاگرد مدرسه برگزیده شد. او بیست سال عضو آکادمی افلاطون بود. پس از مرگ افلاطون در سال ۳۴۷ پ.م. ارسطو برای او پرستشگاهی درست کرد و در حق او کلیه احترامات را به جا آورد (دورانت، ۱۳۶۷: ۵۸۶).

ارسطو قبل از اینکه به آکادمی افلاطون برود نزد پدر خود که پزشک دربار بود کمی عمل تشریح آموخته بود. این آموخته‌ها به علاوهٔ تعلیمات افلاطون در شکل‌گیری شخصیت و شیوهٔ تفکر و تأثیر او تأثیر بسزایی داشت. در طول زندگی، "در وجود وی پسر پزشک با شاگرد فیلسوف در کشمکشی بود و عاقبت هیچ کدام به پیروزی نرسیدند" (همان). در سال ۳۴۲ پ.م. پدر اسکندر از او دعوت کرد که تعلیم و تربیت پسرش را به عهده بگیرد. ارسطو در سال ۳۳۴ وقتی اسکندر به آسیا لشکرکشی کرد به آتن بازگشت و با کمک مالی اسکندر مدرسه‌ای برای تعلیم و تدریس فلسفه بنیان نهاد (فاستر، ۱۳۶۱: ۲۰۰). از مجموع آثار ارسطو که بسیار متنوع‌اند و قلمرو گسترده‌ای را مانند الهیات، متافیزیک، اخلاقیات، اقتصاد، سیاست، زیباشناسی و فیزیک در بر می‌گیرند تأکید ما در این بحث بر کتاب سیاست اوست.

کتاب سیاست ارسطو دارای فصول مختلفی است که به نحوی هریک از آنها دربارهٔ دولت - شهرهای یونان و مسایل آنها بحث می‌کنند. مطالب این کتاب از نظرگاهای مختلف قابل بررسی است، اما هدف ما در این بررسی نشان دادن دیدگاه ارسطو دربارهٔ تغییرات اجتماعی، ثبات و مفاهیم به کار گرفته توسط او برای نظریه‌پردازی در مورد مسایل دولت - شهر در یونان است. نکتهٔ اصلی این است که

اگرچه ارسطو از تحول انواع اجتماع و چگونگی تحول خانواده، دهکده و رسیدن آن به دولت - شهر صحبت می‌کند، و حتی فراتر از این، در فصل پنجم کتاب خود از انقلاب و دلایل آن سخن می‌گوید، اما نگاه معرفت‌شناختی او نسبت به انسان و نقشی که او به گروه‌های اجتماعی در داخل اجتماع محول می‌کند نشان می‌دهد که او مخالف هر نوع تغییر در ساختار سیاسی دولت - شهرهای یونان است. به علاوه او همین موضع را در ارتباط بین یونانی‌ها و غیر یونانی‌ها نیز حفظ می‌کند و می‌گوید "سزاست که یونانیان حاکم مردم بربر باشند" (ارسطو، ۱۳۵۸: ۳). در واقع، ثبات مفهوم مرکزی تفکر او درباره دولت - شهر است و تبیین او از تغییرات اجتماعی صرفاً عرضی و فرعی است. دغدغه اصلی ارسطو در کتاب سیاست یافتن بنیان‌های نظری برای حفظ ساختار سیاسی دولت - شهر دریونان است.

درباره تحول جامعه، ارسطو بحث خود را با تشکیل خانواده و تحولات بعدی آغاز می‌کند. به نظر او خانواده نخستین نوع اجتماعی است که شکل می‌گیرد. شکل‌گیری خانواده "نه از روی عمد و اراده، بلکه به آن انگیزه طبیعی صورت می‌بندد که در همه جانوران و نیز گیاهان موجود است تا از خود چیزی همچون خویش باز نهند" (همان: ۲). از اتحاد چندین خانواده نوع جدید اجتماعی به وجود می‌آید که دهکده نامیده می‌شود. در اینجا سه سوال اساسی مطرح است که باید بدان‌ها پاسخ داد. سوال درباره هدف این اتحاد، علت حرکت و در نهایت ساختار سیاسی دهکده. هدف این اتحاد فراهم آوردن چیزی بیشتر از نیازهای روزانه است (همان: ۳). بنابراین دهکده در فرآیند تکاملی خانواده به وجود می‌آید (همان). نیروی محرکه این فرآیند نه اراده انسانی است و نه عاملی ساختاری، بلکه عنصری است ذاتی - درونی که به‌طور خود کار امکان تشکیل و رشد خانواده و دهکده و در نهایت دولت - شهر را فراهم می‌آورد.^۱

مرحله نهایی فرآیند تکاملی خانواده، نوع جدید اجتماعی است که دولت - شهر نامیده می‌شود. دولت - شهر وقتی به وجود می‌آید که چندین دهکده در کنار هم قرار گیرند. خودکفایی و امنیت که شرایط زندگی را بهبود می‌بخشد، از ویژگی‌های اجتماعی - اقتصادی این واحد اجتماعی است که آن را از دیگر انواع اجتماعی متمایز می‌کند. ارسطو برای نشان دادن این تحول از مدل تکوینی رشد استفاده کرده است تا نشان دهد

که شکل‌گیری دولت - شهر نتیجه کار و فعالیت غیرمعمول نیست، بلکه نتیجه فرآیندی طبیعی است که انسان نقش زیادی در آن ندارد، بنابراین دولت - شهر از جهت شکل و محتوا نتیجه شرایط مقدر است. ساختار درونی دولت - شهر از جهت حکومت‌کنندگان و حکومت شوندگان طبیعی است، همانند ساختار درونی خانواده. نتیجه فرعی این استدلال منطقی این است که نقش اراده انسان در تحولات اجتماعی نفی می‌شود/ نفی اراده انسان تا آنجا ادامه می‌یابد که پایه معرفت شناختی را برای تأیید و تثبیت موقعیت در سطح دولت - شهر و در سطحی فراتر از آن، بین یونانی‌ها و غیر یونانی‌ها فراهم می‌آورد. در واقع از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی، عامل انسانی و ساختار اجتماعی از قبل تعیین شده یا مقدر است و در نتیجه امکان تغییر آنها وجود ندارد. ابزار مفهومی که ارسطو در اینجا استفاده کرده همان مفاهیمی است که افلاطون به کار برده است که یکی مفهوم "طبیعت" و دیگری "حکم طبیعت" است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲). مسئله اصلی مورد توجه و علاقه ارسطو توجیه ساختار سیاسی دولت - شهر است که ساکنان آن در دو دسته آزادمردان و بردگان طبقه‌بندی می‌شوند. در چنین ساختاری مسلماً آزادمردان باید حکومت کنند و بردگان باید اطاعت نمایند. به منظور تغییر این ساختار سیاسی، گروه‌های مخالف دو سوال مهم مطرح می‌کردند. سوال اول درباره حق حکومت کردن و دانش بوده است، بدین معنی که حاکم بودن نوع خاصی از دانش را طلب می‌کند (همان: ۷). در پاسخ به این سوال ارسطو می‌گوید خدایگان و ارباب بودن آزادمردان نه به دلیل چیزهایی است که می‌دانند بلکه به سبب خصلت و استعداد آنهاست (همان: ۱۶).

سوال دوم درباره برابری آزادمردان و بردگان در خلقت است و اگر تفاوتی بین آنها مشاهده می‌شود فقط ناشی از قانون یا سنت است یعنی این قانون و سنت است که یکی را برده و دیگری را آزادمرد می‌کند، نه اینکه طبیعت در خلقت این چنین خواسته است. ارسطو در رد کردن چنین نگاهی به موضوع، به دلایل گوناگونی متوسل شده تا نشان دهد برده بودن نه تنها برخلاف طبیعت نیست، بلکه طبیعی هم است. دلیل اول این است که برده بخشی از اموال ارباب و خدایگان است و به خودش تعلق ندارد، بنابراین "هرکس که به حکم طبیعت نه از آن خود، بلکه از آن دیگری باشد، طبعاً بنده است" (همان: ۹). به علاوه، اساساً برده و حیوانات خانگی تا حدودی یکسان‌اند، زیرا هر دو با بدن‌های خود به رفع نیازهای ما کمک می‌کنند (همان: ۱۲-۱۱). همچنین اصل کلی

فرمانروا-فرمانبردار همه جا، در جهان طبیعی، همچنین در موجودات زنده، و در هماهنگی نواهای موسیقی وجود دارد (همان: ۱۰). حتی مشاهدات تجربی نیز مؤید این اصل هستند. به نظر ارسطو یافتن پاسخ برای این سؤال که بردگی برخلاف طبیعت است یا نه "چه از دیدگاه فلسفه و در پرتو خرد، و چه از راه آزمون بر بنیاد امور واقع، کاری دشوار نیست و فرمان دادن از یک سو و فرمان بردن از سوی دیگر، نه تنها ضروری، بلکه سودمند است. برخی از زندگان از همان نخستین لحظه زادن، برای فرمانروایی یا فرمانبرداری مقدر می‌شوند" (همان: ۹). سوم اینکه ارسطو برای تبیین موقعیت آزاد مردان و بردگان در دولت - شهر از نظریه "ارتباط روان و تن" استفاده می‌کند. بر اساس این نظریه طبیعتاً روان فرمانرواست و تن فرمانبردار. در نتیجه "همه کسانی که وظیفه‌ای جز کار بدنی ندارند و سودی بهتر از کار بدنی به مردمان نمی‌رسانند، طبعاً بنده‌اند و صلاح ایشان... در فرمان بردن است" (همان: ۱۱). ارسطو بحث را این‌گونه جمع بندی می‌کند که "پس ثابت شد که به حکم قوانین طبیعت، برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده‌اند و بندگی برایشان هم سودمند است و هم روا" (همان: ۱۲). ارسطو از این نیز فراتر رفته و دیدگاه خود را به همه دنیا تعمیم داده و می‌گوید "گروهی از آدمیان یعنی مردم برابر همه جا و بنا به طبیعت خود بنده‌اند، و گروه دیگر یعنی یونانیان همه جا و بنا به طبیعت آزاده‌اند" (همان: ۱۴).

عقیده ارسطو درباره ساختار سیاسی دیدگاه او را درباره تعریف شهروند نیز تحت تأثیر قرار داده است. ارسطو در پاسخ به اینکه شهروند چه کسی است؟ تعریف خود از شهروند را محدود به کسی می‌کند که "حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب را دارا باشد" (همان: ۱۰۱). از طرف دیگر، او راه‌های متفاوتی را که ساکنان دولت - شهرها تلاش می‌کنند حق شهروندی به دست آرند می‌بیند و می‌گوید سکونت در شهر یا دسترسی به دادگاه‌ها موجب حق شهروندی نیست. از این فراتر انقلابیون بعد از انقلاب حتی اگر به مناصب اداری نیز برسند شهروند محسوب نمی‌شوند، چرا که انقلاب "حق مسلم شایستگان است؛ اگر چه چنین کسانی دیرتر از دیگران هم دست به انقلاب می‌زنند. زیرا فقط ایشان اند که به حق و به طور مطلق از دیگران برترند و نیز آنان که به دلیل تبار بلند، در دعوی خود حق دارند. زیرا بلندی تبار، صفت کسانی است که نیاکانشان از فضیلت و ثروت، هر دو بهره داشته‌اند" (همان: ۲۰۳).

به طور خلاصه در این بحث مختصر درباره افلاطون و ارسطو، سعی شد تا رویکرد این دو متفکر نسبت به موضوع تغییر و تحول اجتماعی از یک طرف و چگونگی نحوه تبیین و برقرار نظم و ثبات از طرف دیگر مورد توجه و دقت نظر قرار گیرد. به علاوه تلاش شد تا مفاهیم مورد استفاده این دو متفکر نیز نشان داده شود. مشخص شد که هر دو متفکر در بحث تغییر و تحول به عوامل غیر اجتماعی استناد کرده‌اند. افلاطون بلایای آسمانی را دلیل عمده تحول سازمان سیاسی می‌داند، در حالیکه ارسطو از مدل تکوینی برای نشان دادن چگونگی تشکیل دولت - شهر استفاده کرده است. در این مدل همانند مدل افلاطون نقش انسان حذف شده و جای عوامل اجتماعی خالی است. این دو در داخل دولت - شهر بیشتر از نظم و ثبات صحبت کرده‌اند و تلاش نموده‌اند موقعیت اجتماعی افراد را با کمک گرفتن از دو مفهوم "طبیعت" و "حکم طبیعت" توضیح دهند. در یک جمع‌بندی نهایی می‌تون گفت افلاطون و ارسطو هر دو به نظریه انسان‌های نابرابر معتقدند و اینکه طبیعت از قبل همه چیز را مقدر و تعیین کرده است. از این رو علم خاصی نیز شکل نگرفت تا بخواهد گوناگونی موقعیت‌ها را توضیح دهد.

۲-۴- جریان تفکر بعد از ارسطو:

پس از ارسطو تا زمان سنت آگوستین، دو جریان عمده تفکر قابل ملاحظه است. اولین جریان، چهارچوب نظری افلاطون و ارسطو را می‌پذیرد، ولی سعی در اصلاح آن دارد. پولیبیوس^۱ و رواقیون^۲ در یونان، و سیزرو^۳، سنکا^۴ و نو - افلاطونیان^۵ در روم در این سنت فکری قرار می‌گیرند. در مقابل جریان دوم تفکر، مخالف جریان اول و یا جریان مسلط است و آن را رد می‌کند، اگرچه بعضی از عناصر تفکر ارسطو و افلاطون را نیز با خود دارد. اپیکورین‌ها^۶ در یونان و لوکرسیوس^۷ در روم از این جریان فکری پیروی می‌کردند.

در مقابل دیدگاه‌های ارسطو و افلاطون درباره تحول اجتماعی، اپیکورین‌ها (۲۷۰-۳۴۲ پ.م) مبدع و آغاز کننده رویکرد جدیدی نسبت به این موضوع بودند. اگر

1 - Polybius

2 - Stoics

3 - Cicero

4 - Seneca

5 - Neo-Platonists

6 - Epicureans

7 - Lucretius

ما به نوشته‌هایی که در مورد مسایل اجتماعی از آنها باقی مانده است نگاه کنیم، در خواهیم یافت که آنها مخالف تبیین‌های متافیزیکی افلاطون و ارسطو در مورد پدیده‌های اجتماعی بوده‌اند (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۴۳). آنها معتقد بودند الهه‌ها (خدایان یونانی) مداخله‌ای در امور جهان مادی، انسان و جامعه که همه ریشه از طبیعت گرفته‌اند و با آن متکامل شده‌اند ندارند (همان: ۲۴۴). براساس این بینش، عامل انسانی جایگاه مهم و انحصاری در تحلیل اپیکوریان نسبت به جامعه و دولت پیدا می‌کند. آنها معتقد بودند شادی والاترین هدف انسان است و جامعه و دولت، اساساً برای حفاظت انسان است. به عقیده اپیکوریان اختراع ناشی از نیاز علت تکامل انسان از موجودی وحشی به موجودی متمدن است (همان).

هسته اصلی تفکر اپیکوریان را لوکرسیوس (۵۵-۹۹ پ.م) که نماینده اصلی مکتب اپیکورسی در روم بود اقتباس کرد. او بیشتر به عنوان شاعر - فیلسوف، یا شاعر - دانشمند مشهور و معروف است تا یک فیلسوف اجتماعی. او عقاید اصلی خود را در کتابش با نام "طبیعت اشیا"^۱ که به نظم به رشته تحریر درآورده بود مطرح کرد. مدل تحول اجتماعی لوکرسیوس همانند ارسطو است که ساز و کار آن تحول درونی است و انسان و گروه‌های اجتماعی در این تحول هیچ نقشی ندارند. نتیجه چنین رویکردی در نظریه دوری یا چرخه‌ای او متبلور می‌شود. نیزبت در این مورد گوید: "برای لوکرسیوس، همانند هر فیلسوف کلاسیکی دیگر، نقطه اوج سرآغاز سقوط، اضمحلال، و فروپاشی دایمی است، زیرا هر چیزی که به وجود می‌آید، باید از بین برود. پیشرفت و انحطاط، دو روی چرخه تولد و مرگ هستند."^۲

نگاه جدید لوکرسیوس به پدیده‌های اجتماعی، تأثیر چندانی بر فرهنگ عمومی و حوزه معرفت شناختی دانشمندان نداشت و فقط هوراس شاعر از آن متأثر شد. مسیحیان نیز افکار او را نپسندیدند، زیرا مقدسات آنان را ارجی نمی‌نهاد و حتی دین را علت اصلی بینوایی انسان می‌شمرد^۳ (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۵۲).

از جریان اول تفکر، رواقیون (۲۶۰-۳۵۰ پ.م) نظر ارسطو را در مورد منشأ جامعه پذیرفتند. دیدگاه آنها در مورد جامعه مربوط به درک و فهم آنها از رابطه خدا، انسان و جهان است. در چنین رویکردی خدا علت العلل است. زیرا هر چه می‌شود اراده

و خواست خداست، و در نتیجه انسان باید تسلیم اراده خدا باشد (همان: ۲۴۳). این دیدگاه تا اواخر دوره سلطه امپراطور روم غربی ادامه داشت. بین سال‌های ۱۰۰ پ.م و ۱۰۰ سال پس از میلاد، در روم نظریه اجتماعی رواقیون توسط کسانی چون سیسرو و سنکا پذیرفته شد.

سیسرو هیچ عقیده تازه‌ای درباره تغییرات اجتماعی مطرح نکرد. تلاش او به جمع‌آوری پاسخ‌های متفاوت به پرسشی واحد در مورد خانواده، دولت و حکومت محدود می‌شد. از این‌رو حاصل کار او به عنوان گنجینه عمومی از فیلسوفان گذشته یونان، و منبعی از ابهام و سردرگمی تلقی می‌شد (همان: ۲۵۳). احیای نظریه عصر طلایی، پاسخ سنکا به پرسش‌های مربوط به تحول تاریخی در جامعه انسانی است. بر این اساس، او بین حالت ابتدایی و اولیه جامعه و نهادهای متعارف و قراردادی جامعه تفاوت قایل می‌شود. این نهادها نتیجه و در عین حال جبران فساد انسانی است. ظهور مفهوم مالکیت خصوصی علت انحطاط است. نظریه دوری، چنین تغییراتی را درد دیدگاه سنکا نشان می‌دهد (همان: ۲۶۱-۲۵۸). به همین شکل، نوافلاطونیان با تحقیر دنیای حس و تکیه بر شهود و رد خردگرایی از هر نوع حرکتی معطوف به فهم علمی تحول اجتماعی و نهادها به شدت ممانعت می‌کردند. دیدگاه نوافلاطونیان درباره تحول جامعه انسانی مرکب از نظریه عصر طلایی و دیدگاه فرجام‌گرایانه^۱ آنها درباره جامعه است. رویکرد فرجام‌گرایانه آنها در تبیین آن جهانی^۲ و ضد عقلی آنها نسبت به تغییرات اجتماعی نشان داده شده است.

پولیبیوس از سال ۱۶۷ تا ۱۵۱ پ.م. در روم گروگان بود. سقوط کارتاژ^۳ دغدغه اصلی او در مطالعات اجتماعی بود. او پاسخ افلاطون را به پرسش در مورد تغییرات اجتماعی در مقیاس کلان قبول داشت. از این‌رو همانند افلاطون علل تغییرات بزرگ را در عوامل غیر اجتماعی جست و جو کرد. به دیگر سخن، او در بیان علل تغییرات به بلای طبیعی که اکثریت نوع انسان را نابود می‌سازد استناد می‌کند. چنین فاجعه‌ای نوع بشر و فرهنگ را در خود می‌بلعد. بازماندگان چنین فاجعه‌ای هسته اولیه تمدن جدید را پدید می‌آورند. در سطح خیلی خاص، پولیبیوس به نقش عامل انسانی در انتقال

1 - Eschatological view

2 - Other - Worldly

۳ - شهر کارتاژ در حدود قرن نهم پ.م. ساخته شد و در سال ۱۴۶ پ.م. توسط رومی‌ها ویران شد. این شهر در محل فعلی شهر تونس قرار داشت.

حکومت‌ها اشاره می‌کند. این دیدگاه، بویژه همان گونه که مورد حمایت سیسرو و سنکا قرار گرفت، از سوی کشیشان مسیحی پذیرفته شد و در فضای فکری که توسط نوافلاطونیان فراهم شده بود تفکر اجتماعی قرن بعد آغاز گردید.

نتیجه گیری

در یونان با دو جریان عمده نظریه اجتماعی روبه‌رو هستیم. یک جریان فکری که افلاطون و ارسطو نمایندگان آن هستند و جریان مسلط در آن دوره بوده است. جریان دوم که چندان هم مشهور و معروف نیست. نگرشی است که اپیکورین‌ها نمایندۀ آن‌اند. در این دوره مفهوم شناخته شده و مورد استفاده متفکران مفهوم دولت - شهر است تا مفهوم اجتماعی و یا جامعه. در بحث از تحولات تاریخی تمدن‌ها و یا سازمان‌های سیاسی و چگونگی رسیدن آن به دولت - شهرهای یونان، افلاطون داستان تحول زندگی را، از توفان نوح به بعد پیگیری می‌کند و علت تحول را در بیرون از دولت - شهر و در عوامل غیر اجتماعی مانند سیل و دیگر بلایای طبیعی می‌جوید. ارسطو تحول را از نقطه خاصی در تاریخ شروع نمی‌کند، بلکه در تحلیل اوضاع دولت - شهر از مدل تکوینی که در حوزه علوم طبیعی است برای تحول خانواده، دهکده و چگونگی رسیدن آنها به دولت - شهر سخن می‌گوید. هر دوی این متفکران در بحث از دولت - شهر و نظم داخلی آن به نظریه انسان‌های ناهمسان و در نتیجه نابرابر معتقدند در این راستا، دو مفهوم "طبیعت" و یا "حکم طبیعت" مفاهیمی کلیدی‌اند که این دو متفکر برای تحلیل مسایل از آنها استفاده می‌کنند. نظریه چرخه‌ای تکرار شونده مدلی از تغییرات است که از سوی هر دو متفکر مطرح شده است. نظریه دوری افلاطون و ارسطو کل جامعه یعنی نظام سیاسی و سیستم اجتماعی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. رویکرد آنها نسبت به امور دولت - شهر تقدیرگرایانه و جزمی است. بر اساس همین این رویکرد است که آنها موقعیت افراد داخل دولت - شهر را توجیه می‌کنند. در این دوره، افلاطون و ارسطو مدعی تأسیس دانشی خاص برای مطالعه تحول و نظم اجتماعی نیز نبوده‌اند.

در مقابل جریان فکری افلاطون و ارسطو، جریان دیگری از تفکر وجود داشت. نمایندۀ این فکر در یونان اپیکورین‌ها و در روم لوکرسیوس است. وجه مشترک هر دو تبیین مادی مسایل و پدیده‌ها و مخالفت با تبیین‌های ربانی جریان اول است. جریان فکری نخست که در روم نیز مسلط بود، توسط سیسرو و سنکا دنبال شد.

پدران کلیسای مسیحی این جریان فکری را پذیرفتند. کوشش آنها صرفاً جست و جوی منشا الهی حکومت و حاکم است رابرت نیزبت در مورد مدل تحولات اجتماعی در یونان می‌گوید:

الگوی چرخه‌ای همان قدر که یونانی است، رومی نیز هست. این عجیب نیست، زیرا تفکر علمی و فلسفی خیلی کمی در روم وجود داشت که تداوم مستقیم و بی واسطه عقاید یونانی نباشد، عقایدی که عمدتاً بعد از آنکه رومی‌ها یونان را از نظر نظامی و سیاسی تصرف کردند، به روم آورده شد. در مقابل یونانیان نیز روم را با عقاید خیلی قوی و مستحکم کلامی و فلسفی خود تسخیر کردند.^۱

۳- عصر مسیحیت

دوره شهر آسمانی - شهر زمینی

۳-۱- مقدمه

پس از آزاد شدن روم از سیطره اتروسک‌ها^۱ و همزمان با زوال دولت - شهرهای یونان دولت ایتالیا با حکومتی جمهوری مبتنی بر دو طبقه خواص و علوم شکل گرفت. توسعه جغرافیایی روم و نقشی که عامه مردم در دفاع از روم در سال ۳۹۰ پ.م. نشان دادند، سبب افزایش قدرت عوام شد، ولی قدرت عوام با روی کارآمدن نیروهای نظامی و بازرگانان و طبقه زمین داران بزرگ دیری نپایید که قدرت عوام رو به تنزل نهاد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۱۹۸-۱۹۶).

تمرکز ثروت و قدرت در دست طبقات حاکم همراه با ایدئولوژی "جهان وطنی" که رومی‌ها از یونانیان اخذ کرده بودند، از یک طرف سبب انسجام درونی شد و از طرف دیگر به طبقه حاکم روم این امکان را داد که به سرزمین‌های دیگر تعرض کنند و بر وسعت امپراتوری خود بیفزایند. تشکیلات سیاسی روم همانند سितه‌های یونان با اقتدار کامل فرد حاکم بر سیته، به عنوان نماینده امپراتوری عمل می‌کرد. در میان شهرهای امپراتوری، شهر روم رونق خاصی داشت، زیرا علاوه بر اینکه مرکز صنعت و هنر بود، محل تلاقی فرهنگ‌ها و رسوخ عقاید اقوام مختلف بویژه یونانی‌ها نیز بود. انتشار عقاید یونانی تا آنجا بود که "پرستش خدایان یونانی نیز رایج شد" (همان).

امپراتوری روم گرچه در ظاهر مدت دو قرن از صلح و ثبات داخلی برخوردار بود، ولی به دلیل روش‌های متخذه توسط طبقه حاکم، صاحبان اندیشه و مردم از صحنه اداره جامعه دور شدند. نتیجه این فرآیند پناه بردن آنها به دیدگاه‌هایی مانند رواقی و اپیکوری بود (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۰۲). در چنین شرایطی آیین مسیح رخ نمود. اصول

مطرح شده توسط آیین مسیح، مانند مساوات‌طلبی، احسان و بخشش و برابری حقوق، بر آیین‌های فکری و اصول تشکیلات اجتماعی روم برتری‌هایی داشت که خود سبب انتشار آن را فراهم آورد (همان: ۲۰۴ - ۲۰۳)

در همین دوره زمانی، روم توسط قوم آلاریک^۱ فتح شد. این حادثه تأثیر عمیقی بر مردم بویژه کسانی که هنوز خدایان قدیم را فراموش نکرده بودند داشت. این عده زبان اعتراض گشوده و علت انهدام روم را ترک خدایان و پذیرش مذهب مسیح دانستند (بوتول، بی تا: ۱۵).

۳-۲- سنت آگوستین

در چنین موقعیتی بود که سنت آگوستین^۲ که از اسقف‌های برجسته مسیحی بود، در صحنه فکر و اندیشه ظهور پیدا کرد و کتاب "شهر خدا"^۳ را در پاسخ به ابهام‌های ایجاد شده در مورد تحولات رم به رشته تحریر درآورد.

مسئله اصلی آگوستین در این کتاب پاسخ به سوال اصلی زمان خودش بود: اینکه آیا بنا بر ادعای مخالفان مسیح، گسترش مسیحیت علت سقوط روم بود؟ یا اینکه علت سقوط را باید در جای دیگر جست و جو کرد. آگوستین در کتاب شهر خدا تلاش کرد تا به این پرسش پاسخ بدهد. در این کتاب او دو هدف عمده را تعقیب می‌کند. هدف اول این است که مسیحیت را از اتهام سقوط روم توسط قوم آلاریک در تاریخ ۴۱۰ ب.م مبرا کند. او معتقد بود که مخالفان مسیح اساساً در ادعایشان هم از نظر فلسفه کلاسیک و هم از منظر نگرش مسیحی دچار اشتباه‌اند.^۴ هدف دیگر او را در مرحله دوم عبارت بود از ارائه تبیینی جدید برای تحول تاریخ که به طرح یک نظریه جدید درباره تغییرات منجر شد. این نظریه کوشش می‌کند تا چگونگی تحول جوامع را از گذشته دور تا عصر حاضر و تا آینده پاسخ دهد. آگوستین معتقد بود ظهور، توسعه و سرنوشت مقدر شهر زمینی و آسمانی^۵ را می‌توان در قالب "طرح الهی" تبیین کرد.^۶ براساس این طرح، ظهور دو شهر آسمانی و زمینی با نظریه آگوستین درباره انسان پیوند ناگسستنی دارد. در این نظریه بین

1 - Alaric

2 - Saint Augustin

3 - The City of God

4 - Nisbet, 1965:65

5 - Augustine, 1963:181

6 - Keyes, 1966:154

دو مرحله از تحول انسان، یعنی مرحله آفرینش و هبوط او تفاوت گذاشته شده است. در مرحله اول انسان در بهشت خلق شد. انسان و فرشتگان در این مرحله همانند و همسان بودند و دارای طبیعت نیکو بودند.^۱ اختیار و آزادی طبیعی^۲ دو ویژگی روان‌شناختی انسان در این مرحله بود. این دوره کوتاه با سرپیچی انسان از دستورهای الهی پایان یافت. نتیجه این سرپیچی، هبوط انسان و فساد او شد، همانند درختی که از ریشه فاسد شود.^۳ از این مرحله به بعد، آلودگی و فساد به تمام ابناء بشر منتقل شد. سنت آگوستین خود در این مورد چنین می‌گوید: "اما ارتکاب معصیتی چنین بزرگ موجب شد که تمام سرشت و طبیعت آنها که در نتیجه سرپیچی از امر خدا فاسد شده بود به همان میزان فساد و ضرورت مرگ به اولاد و احفادشان منتقل گردد (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۳۹). این نظریه در عبارت "با هبوط آدم، تمام گنهکار شدند"^۴ خلاصه شده است.^۵ سقوط اولین انسان‌ها - آدم و حوا - نقطه شروع تفکر آگوستین درباره توسعه شهر زمینی و آسمانی است. ابتدا قابیل به دنیا آمد و سپس هابیل؛ چرا که اراده لایزال الهی یا تقدیر و مشیت الهی بر این تعلق گرفته بود که ابتدا "از صلب آدم ابوالبشر آن قسمتی که ناپاک و دنیوی است مقدم بر قسمتی که پاک و یزدانی است، پا به عرصه وجود بگذارد" (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۴۱). بر این اساس آگوستین گروه‌های انسانی را با وجود گوناگونی نژادی و قومی به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه نخست بر وفق امیال انسانی و گروه دوم که بنا بر خواسته‌های یزدانی زندگی می‌کنند. آگوستین می‌گوید "و ما این دو گروه را به شیوه عرفانیان^۶ دو شهر یا "دو جامعه" می‌نامیم (همان: ۳۴۰).

توسعه این دو شهر از نظر آگوستین توسعه‌ای تاریخی است که از نقطه مشخصی در تاریخ شروع می‌شود و پس از عبور از مراحل متفاوت به پایان می‌رسد. جریان اول، جریان دنیایی است که با قابیل اولین فرزند آدم که بنیان‌گذار شهر زمینی یا انسانی است شروع می‌شود. سلسله‌های مختلف پادشاهی در طول تاریخ به این جریان تعلق دارند. آگوستین شهرهای زمینی را که با قدیسین همزمان بوده‌اند از زمان حضرت ابراهیم به بعد بررسی می‌کند. آشوریان در شرق و روم در غرب از موارد مهمی‌اند که مورد توجه

1 - Augustine, 1963:201

2 - Ibid:346

3 - Ibid: 214-215

4 - In Adam's Fall, We sinned all

5 - Keyes, 1966:152

خاص آگوستین بودند. دیگر پادشاهان و پادشاهی‌ها نیز مکمل آن دو هستند. جریان دوم با هابیل، آن مخلوق مهاجر در زمین، آن شهروند آسمانی (همان: ۳۴۱) شروع می‌شود. به نظر آگوستین این دو جریان در تاریخ همانند مراحل شش‌گانه خلقت شش

دوره را پشت سر گذاشته‌اند. آگوستین این مراحل را این‌گونه توضیح می‌دهد:

اگر مراحل تاریخ عمومی به عنوان روز به حساب آورده شوند، همان‌طور که کتاب مقدس دوره‌های زمانی را این‌گونه ثبت کرده است، روز استراحت به وضوح به عنوان دوره هفتم نشان داده خواهد شد. روز اول دوره اول است، از آدم تا توفان نوح، دوره دوم از توفان نوح است تا ابراهیم، این دوره‌ها در زمان، برابر نیستند، بلکه در تعداد نسل‌ها برابر هستند که هر دوره ده نسل می‌شود. از ابراهیم همان‌طور که انجیل متی نشان می‌دهد تا ظهور حضرت عیسی دوره هایی هست. هریک از این دوره‌ها شامل چهارده نسل می‌شود. اول از ابراهیم تا داود. دوم از داود تا تبعید در بابل، و سومی تا تولد مسیح. تا اینجا اینها کلاً می‌شود پنج مرحله. ما حالا در مرحله ششم هستیم.^۱

دین فرآیند با ظهور نهایی عیسی کامل می‌شود. زمان این ظهور را هیچ کس نمی‌داند. پیش بینی‌های مختلف فاصله میان عروج و ظهور نهایی مسیح را ۴۰۰، ۵۰۰ و یا هزار سال تخمین زده‌اند.^۲

این دو جریان، یعنی جریان زمینی و آسمانی، قدم به قدم مانند دو خط موازی در مسیر تاریخ پیش می‌روند. نیروی پیش برنده این فرآیند تضاد میان دو شهر از یک طرف، و میان ساکنان شهر زمینی از طرف دیگر است. این تضاد با قتل هابیل توسط قابیل شروع شده است. قتلی که نخستین برادر کشی در تاریخ بشر بود و تا انتهای تاریخ ادامه می‌یابد. انگیزه این قتل از انسان و درون او ناشی می‌شود تا ساختار شهر زمینی.^۳

در فصل نوزدهم از کتاب شهر خدا، آگوستین از "بدبختی"، "صلح" و "نظم" صحبت می‌کند. این فصل متضمن جوهر فلسفه او درباره پایان مقدر شهر زمینی و آسمانی است. او تصویری از فلاکت شهر زمینی ترسیم می‌کند: بدبختی و فلاکت در

1 - Augustine, 1963: 285,415

2 - Ibid:326

3 - Nisbet, 1963:74,76

خانه، در شهر، و در جهان. به عقیده آگوستین جهان همانند محل تلاقی رودخانه‌ها، محل تلاقی دو جریان عمده در تاریخ است. از این رو برقراری نظم و صلح، دغدغه اصلی او در این فصل است. به همین دلیل، زبانی که او در این فصل به کار می‌برد با زبان فصل‌های اولیه متفاوت است. او از بی طرفی در حکومت صحبت می‌کند، به علاوه به خواننده‌اش توصیه می‌کند که شاهان و قدرتمندان و برده‌داران را ستایش نکنند. او مفهوم باستانی بردگی را دوباره احیا کرد. با این فرض که بردگی در انسان ذاتی و فطری نیست، بلکه ناشی از گناهی است که او مرتکب شده است.

گفته شد که آگوستین تلاش نمود برای تبیین تغییر جامعه از یک مرحله به مرحله دیگر، مدل جدیدی مطرح کند. این مدل جدید مرکب از دو عنصر است: تغییر و ثبات. او هنگامی که ابتدا تاریخ انسان را در مقیاس کلان مورد بررسی و ملاحظه قرار داد، مدل جدیدی را مطرح کرد که با مدل عهد کلاسیک از نظریه انسان‌شناسی، جهت و ساز و کار تغییر متفاوت است. او می‌خواست روشن کند که سقوط امپراتوری روم جزئی از یک روند طولانی زوال و نابودی است و ارتباطی به ظهور حضرت عیسی (ع) ندارد. به علاوه دیدگاه دوم او نیز مورد بحث قرار گرفت و مشخص شد که او نظریه‌های عصر کلاسیک همانند نظریه تقدیرگرایی را احیا کرد. به عقیده او، در ابتدا تقدیر و مشیت الهی چنین بود که انسان بر سایر موجودات حکومت کند ولی پس از معصیت آدم، مشیت الهی تغییر یافت و خداوند اراده کرد که انسانی مملوک انسانی دیگر شود و اصولاً علت پیدایش کلمه بنده گناهکاری بشر بوده است (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۸۳). به نظر آگوستین در محیطی که صلح و آرامش برقرار است، اگر انسانی بنده انسانی دیگر باشد نه تنها ظالمانه نیست بلکه سودمند هم هست. زیرا ذلت و سرشکستگی او را خاضع و به خالقش نزدیک‌تر می‌کند، خداوند اراده کرده معصیت بندگان خود را با محکوم کردن آنان به تحمل بار بندگی کیفر بخشد (همان: ۳۸۴). با این مبانی نظری است که حواریون مسیح به بندگان هشدار می‌دهند از اربابان و خواجگان خود اطاعت کنند و با گشاده‌رویی و حسن نیت کمر به خدمت آنان بندند (همان: ۳۸۵).

۳-۲-۱- انواع اجتماع از نظر آگوستین

آگوستین در بحث پیرامون اجتماعات از سه نوع اجتماع سخن به میان آورده

است. ۱- خانواده، ۲- دولت، و ۳- جامعه‌ای که مرکب از تمام افراد بشر است و تحت سیطره خداوند قرار دارند. هریک از این انواع، در درون خود دارای اصول و مقرراتی‌اند و افراد درون اجتماع، برای ثبات آن ملزم به رعایت آنها هستند، ولی نظم هر واحد اجتماعی تابع نظم واحد بالاتر از خود است. به‌طور مثال نظم خانواده به نظم دولت و نظم دولت به نظم و قانونی که ناشی از مشیت الهی است متکی است. آگوستین معتقد بود خانواده یا دولتی حالت اعتدال دارد که خود را با نظام هستی هماهنگ کند در این صورت اگر دولتی خود را منطبق بر نظام ربانی کند اطاعت از آن عین اطاعت از اوامر الهی است.

هدف اساسی که همه انواع اجتماع مشتاق رسیدن به آن هستند صلح و آرامش است همان‌طور که میان اعضای مختلف بدن انسان و اعضا و جوارح و روح هماهنگی وجود دارد، خانواده، دولت و جامعه ملکوتی نیز هدفشان رسیدن به صلح و آرامش است. در این راستا راحتی جسمانی و لذت نفسانی مقدمه آرامش روح است، ولی برای آرامش روح احتیاج به دانش سودآور داریم. اما از آنجا که مجهولات بشر نسبت به معلوماتش بیشتر است انسان چاره‌ای جز توسل به تعالیم آسمانی ندارد (فاستر، ۱۳۶۳: ۳۶۹). با توسل به تعالیم آسمانی صلح و آرامش را برای خود و دیگران فراهم می‌آورد، صلحی ناشی از سازگاری عاطفی و متکی به پیوندهای عشق و محبت. با این وصف او معتقد است صلح و آرامشی که بر جامعه‌های زمینی حکمفرماست خوب است، ولی بهترین نوع خوبی نیست. در چنین جوامعی صلح و آرامش وجود دارد و فرد مسیحی باید از آن به عنوان وسیله استفاده کند، از این نظر آگوستین به افراد سفارش می‌کند که از کسانی که صلح و آرامش را برقرار می‌کنند اطاعت نمایند. به این لحاظ باید برای سلامت شاهان و پادشاهان مقتدر دعا کرد (همان: ۳۷۸).

۳-۳- تفکر اجتماعی پس از آگوستین

در صفحات قبل ضمن بیان اندیشه اجتماعی متفکران به دیدگاه‌های آگوستین اشاره شد و نشان داده شد که اندیشه آگوستین مبانی نظری خوبی برای بنای فنودالیسم در قرون وسطی بوده است. در اواخر این دوره، یعنی سده‌های میانه قرون وسطی با اندیشمندی بزرگ به نام توماس آکویناس روبه‌رو می‌شویم. آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)

در اوایل قرن سیزدهم میلادی در نزدیکی ناپل به دنیا آمد و در اواخر این قرن در ۵۰ سالگی از دنیا رفت. اگرچه خانواده او از منسوبان امپراتوری آلمان و پادشاه فرانسه بودند، ولی او در جوانی علاقه‌مند بود که به عضویت فرقه دومینیک^۱ درآید، اما پدر و مادرش مخالف این امر بودند. خانواده‌اش برای منصرف کردن او از هر وسیله‌ای سود جستند، ولی هیچ‌یک کارگر نیفتاد تا اینکه آکویناس را در قصر پدر زندانی کردند و برای فریفتنش زنی ماهرو را به کار گماردند. آکویناس "او را با هیمنه‌ای نیم‌سوز از پیش خود دوانید و سرانجام خود را به صومعه رسانید" (فروغی، ۱۳۶۶: ۹۵). او پس از پیوستن به صومعه مراحل اولیه یادگیری را پشت سر گذاشت. پس از آن رهسپار - پاریس گردید و از آموزه‌های آلبرت کبیر احیاکننده تعالیم ارسطو در اروپای غربی بهره‌ها برد. این دست‌مایه‌های علمی به او این امکان را داد تا با تصرف مختصری در آرای ارسطو آنها را با اصول دین مسیح سازگار سازد (همان: ۹۶). علاوه بر ارسطو که بر اندیشه آکویناس تأثیر زیادی داشته، سنت آگوستین را می‌توان به‌عنوان یکی دیگر از منابع اندیشه آکویناس نام برد. از همه مهم‌تر، منابع مذهبی همچون انجیل و دیگر نوشته‌های آباء کلیسا الهام‌بخش او بوده‌اند.

مطالعه میراث فکری آکویناس نشان‌دهنده این امر است که کمتر سخنی در مورد تحولات اجتماعی به او نسبت داده‌اند، بلکه هسته مرکزی اندیشه او سخن از چگونگی نظم و ثبات داخل جامعه است. بنابراین سیاست و رابطه آن با دین، قانون، مالکیت و تجارت از جمله مباحث عمده‌ای است که در اینجا از آنها بحث می‌شود.

آکویناس همانند ارسطو معتقد بود منشأ زندگی اجتماعی انسان را باید در درون او جست و جو کرد و از این‌رو، این سخن ارسطو و پیروان بعدی او را یک بار دیگر تکرار می‌کند که انسان ذاتاً اجتماعی است. به عقیده او، اولین واحد اجتماعی که در تاریخ شکل گرفته خانواده است. خانواده در مسیر بسط و توسعه خود دولت را به وجود می‌آورد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۰۰-۲۹۵). در مورد مدیریت سیاسی و رابطه سیاست و سیاستمداران با آباء کلیسا، آکویناس تقدم در سلسله مراتب را به روحانیون مسیحی می‌دهد. او برای اقناع و توحیه این تقدم و تأخر، نظریه خود را "با نظریه سعادت" پیوند می‌زند. براساس این نظریه، هدف افراد از اجتماع رسیدن به زندگی سعادت‌مندانه است.

۱ - دومینیک فرقه‌ای است که اعضای آن فقر و درویشی را بر دارایی و ثروت ترجیح می‌دادند و قبول این وضع غایت آرزوی آنها بود.

زندگی در این دنیا مقدمه رسیدن به غرض نهایی، یعنی نعمت همجواری با خداست. رسیدن به نعمت همجواری با خدا، به کمک فضیلت انسانی که پادشاه مأمور آماده‌سازی مقدمات آن است امکان ندارد. رسیدن به جوار خدا به کمک فضیلت یزدانی امکان‌پذیر است و این کار به دست کسی است که نه تنها انسان است، بلکه خدا هم هست و او کسی جز حضرت مسیح نمی‌تواند باشد (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۵۵). پس از حضرت مسیح آباء کلیسا که از او ریشه گرفته‌اند این مسئولیت را به عهده دارند و در این راستا کسانی که عهده‌دار هدفهای فرعی هستند باید مطیع اوامر کسی باشند که مسؤل راهنمایی بندگان به سوی هدف اعلی است و در راه رسیدن به این هدف اعلی باید به دستور همان پیشوای اعظم رفتار کنند (همان).

آکویناس برای تنظیمات داخلی اجتماع، از چهار نوع قانون نام می‌برد: قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون انسانی و قانون یزدانی. قانون ازلی از جمله قوانینی است که بر کلیه موجودات عالم اعم از جاندار و بی جان سیطره دارد و تمام اجرام سماوی و گیاهان و جانوران براساس این قانون ادامه حیات می‌دهند. به عقیده آکویناس این قانون عبارت از عقل موجود در ذهن خداست (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۲۹). قانون طبیعی مربوط به حوزه موجود دارای عقل یعنی انسان است. آکویناس قانون طبیعی را مشارکت مخلوق ذی عقل در قانون ازلی می‌داند. اگر بخواهیم معنی ساده‌ای از قانون طبیعی مورد نظر آکویناس ارائه بدهیم، باید بگوییم که چنین قانونی همان وجدان است، زیرا کارکرد قانون طبیعی این است که به انسان امکان تشخیص نیک و بد را می‌دهد. آکویناس برحسب استنادی که به کتب مذهبی می‌کند نشان می‌دهد که "امت‌هایی که شریعت ندارند به مقتضای طبیعت خوش اعمالی را انجام می‌دهند که در زمره احکام شریعت است" (همان: ۴۳۱). دو نوع قانونی که در بالا توضیح داده شد محدوده زمانی - مکانی ندارد. به عبارت دیگر محدود به حوزه خاصی از جمله حوزه زندگی اجتماعی نیست. آکویناس برای اداره زندگی اجتماعی دو نوع قانون دیگر را نام می‌برد. نخست قانون انسانی که واضح آن انسان است. این از نکات قوت اندیشه آکویناس نسبت به گذشتگان است که فضایی را برای انسان باز کرده است. قانون دیگر که مربوط به زندگی اجتماعی است قانون یزدانی است. این قانون همان دستورات دینی است که به صورت وحی نازل شده است. آکویناس گرچه نسبت به گذشته قدمی فراتر نهاده و معتقد است بردگی طبیعی نیست، بلکه به جامعه تحمیل شده، ولی با این حال به دلیل سودمندی آن را تأیید

می‌کند (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۹۷).

دولت - شهرهای یونان اجتماع مثالی مورد نظر آکویناس است که شغل عمده مردم آن کشاورزی است. او همانند افلاطون و ارسطو اعتقاد داشت که هرکس باید ادامه دهنده شغل پدر باشد. به نظر او، کار علاوه بر اینکه برای فرزند آدم کفاره گناهان است، وسیله معاش نیز هست. در چنین جامعه‌ای آکویناس مخالف تمرکز ثروت در دست عده‌ای و در نتیجه محرومیت عده‌ای دیگر از افراد است. به نظر او توان‌گران باید از انباشت ثروت دوری کرده و با دادن آنها به نیازمندان در رفع نیاز آنها بکوشند (همان: ۲۹۹).

آکویناس برای حفظ اجتماع مثالی خود ارتباط با عوامل خارج از اجتماع مؤمنان مسیحی را درست نمی‌داند به همین دلیل رویکرد مثبتی به تجارت نداشته است. به عقیده او تجارت سبب انحراف و فساد افکار و عقاید مؤمنان مسیحی و از هم پاشیدگی اجتماع آنان می‌شود. او دلایل این بدبینی را این گونه توضیح می‌دهد:

۱- بهای عادلانه هر کالایی معلوم است، ولی اهل تجارت با شیوه‌هایی مانند چانه زدن قیمت‌ها را افزایش داده و مردم را فریب می‌دهند.

۲- اجتماعات مؤمنان مسیحی بر اثر تجارت آشفته و متجدد می‌شود.

۳- او به اعتراضات ارسطو بر کلیات پیش ساخته افلاطون تکیه می‌کند و آنها را با کمی تغییر در کتاب دُرژیم پرنسیم^۱ بدین ترتیب می‌آورد:

الف - تجارت، موجب ورود بیگانگان به جامعه می‌شود و بیگانگان موجب تحرک ذهنی می‌شوند و تحرک ذهنی زمینه بی‌سازمانی اجتماعی را فراهم می‌آورد.

ب - تجارت وسیع مردم را به زندگی مبتنی بر کسب سوق می‌دهد و چنین مردمی، از جنگ و مبارزه دوری می‌کنند.

ج - شهرها، بویژه شهرهای ساحلی بر اثر تجارت و ارتباط با بیگانگان دستخوش بی‌بند و باری اخلاقی و جهان‌میهنی و نااستواری می‌شوند. بنابراین، باید محدود به وارد کردن کالاهای کاملاً ضروری و صدور مواد پرهیزناپذیر باشند (همان: ۳۰۰).

بعد از آکویناس و تحت تأثیر نتایج حاصل از مهاجرت صلیبی^۲، در ساختار سیاسی - اجتماعی اروپا تغییر عمده‌ای رخ می‌داد. این تغییر مهم این بود که در

۱ - De Regimine Principum

۲ - شریعتی به جای جنگ صلیبی، از اصطلاح مهاجرت صلیبی استفاده می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۰۸).

کشورهای مختلف اروپایی قدرت ارباب کلیسا مورد تردید واقع شده و نزاع و درگیری بین کلیسا و دولت شدت گرفت، به‌طوری که هرچه زمان می‌گذشت از قدرت و نفوذ کلیسا کاسته می‌شد، تا جایی که در قرن پانزدهم عملاً کلیسا از ادعای خود مبنی بر حاکمیت عالیه بر دول مسیحی دست برداشت و پاپ‌ها در پی آن بودند که قلمروی دنیایی که مستقیماً تحت حاکمیت کلیسا باشد برای خود فراهم کنند (موسکا، ۱۳۶۳: ۱۱۷). در این شرایط در اوایل قرن چهاردهم، دانتِه (۱۲۶۵ - ۱۳۲۱ م.) شاعر نامدار و معروف ایتالیایی در نوشته‌ای با نام "درباره سلطنت" به بیان عقاید خود در مورد "رابطه کلیسا و دولت" پرداخت. دانتِه به دلیل مشکلاتی که از طرف دولت فرانسه و پاپ برای ایتالیا و همچنین برای شخص او پیش آمده بود، تا جایی که منجر به تبعید او شد، با قدرت کلیسا مخالف بود و حتی به حذف آن اعتقاد داشت، ولی هیچ‌گاه عنصر تفکر دینی از محدوده ذهن او بیرون نرفت. بلکه او علاقه‌مند بود قدرت کلیسا را به امپراتور بدهد. به هر حال او سعی داشت نشان دهد که قدرت دنیایی و روحانی مستقیماً از خدا به امپراتور واگذار شده و به عبارتی اتوریتِه امپراتوری مستقیماً ناشی از خداست. او با نظر کسانی که شخص پاپ را واسطه خدا و امپراتوری قرار داده و او را رابط این تفویض می‌دانستند به شدت مخالف بود.

دانتِه در راه حلی که ارائه می‌دهد تحت تأثیر ارسطو و ابن‌رشد است. تحت تأثیر ارسطو بیان می‌دارد که بشر ذاتاً اجتماعی است و برای اداره جامعه حکومتی لازم است که پیشوای آن یک نفر باشد. تحت تأثیر ابن‌رشد به نقش صلح در توسعه امکانات مادی و معنوی می‌پردازد. در نهایت راه حلی که دانتِه برای بهبود وضع آشفته ایتالیا و دیگر کشورها ارائه می‌دهد رسیدن به صلح تحت سیطره یک قدرت واحد جهانی است. البته نمونه آرمانی او در این اصلاح بازگشت به دوران طلایی یا دوران باعظمت گذشته روم است. دانتِه در توجیه امپراطوری روم همانند گذشتگان از کتاب مقدس تورات و انجیل سود جسته و خواست خدا را یگانه عامل سیطره گذشته روم بر دنیا می‌داند (همان: ۱۰۶). به نظر دانتِه تاریخ انعکاس اراده الهی است و از آنجا که رومیان امپراتوری را نه به سبب حرص و آز، بلکه برای مصلحت عامه و خیر مشترک مردم کشورهای مغلوب و همچنین کشور غالب به وجود آوردند شایسته این هستند که مقام امپراتوری دنیا را به عهده بگیرند.

فرانسه نیز از جمله کشورهای اروپایی است که در جنگ‌های صلیبی نقش

عمده‌ای داشت، به همین دلیل مسلمین صلیبیان را "فرانک" نیز می‌خواندند. بر اثر تماس ناشی از برخورد میان مسلمین و صلیبی‌ها تغییرات عمده‌ای در کشور فرانسه پیش آمد. در این کشور نیز از نیمه دوم قرن سیزدهم به بعد، برخورد میان "پاپ" و "پادشاه"، یعنی فیلیپ چهارم شکل واضح‌تری به خود گرفت.

در این باره عده‌ای از دانشمندان در جهت تأیید پادشاه و عده‌ای دیگر در جهت ابقا و تأیید سیطره پاپ قلم‌فرسایی کردند. علت برخورد پاپ و پادشاه برحسب آنچه در کتب تاریخ آمده به دلیل دریافت مالیات از کشیشان بوده است (ممتحن، ۱۳۵۷: ۱۳۵). از جمله کسانی که در برخورد بین پاپ و فیلیپ چهارم معروف به خو برو جانب اقتدار پادشاه را گرفت "پیردوبوا"^۱ است که به عنوان حقوقدان و وکیل دعاوی در دربار کار می‌کرد. پیردوبوا دارای دیدگاه‌های مختلفی است که می‌توان آنها را حول سه محور قرار داد. محور اول، مخالفت با کلیسا و پاپ برای کاهش اقتدار پاپ بود. او اعتقاد داشت علت شکست مسیحیان در جنگ‌های صلیبی دخالت پاپ بوده است. به همین دلیل پاپ باید تمام امکاناتی را که در اختیار دارد به پادشاه بدهد و خود در کنج عزلت بنشیند و حقوقی برای امرار معاش خود دریافت کند. محور دوم دیدگاه‌های او، اصلاح وضع فرانسه از جمله در مورد آموزش همگانی و پدیدآوردن مرکزی برای یادگیری علوم شرقی و زبان‌های شرق و فراهم کردن شرایط لازم برای آموزش زنان بود. محور سوم تفکر "دوبوا" صلح بین مسیحیان و جنگ بین مسلمانان بود. او اعتقاد داشت که مسیحیان نمی‌توانند بر مسلمانان مسلط شوند، مگر اینکه با یکدیگر متحد شوند و به همین دلیل معتقد به آشتی بین ملل مسیحی بود، ولی از طرف دیگر دستورالعمل‌هایی برای چیرگی فرانسه بر مسلمین ارائه داد (بازنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۲۹).

از دیگر کسانی که در این منازعه به نفع شاه قلم‌فرسایی کرد، "ژان دوپاری"^۲ است. او در طرح "جامعه سیاسی" خود متأثر از ارسطو بود و به نقش "غریزه طبیعی" در تشکیل جامعه یا کشور اعتقاد داشت. او مخالف اقتدار پاپ بود و بیان می‌داشت که قدرت دنیوی و سیاسی از حیث زمانی قدیم‌تر از قدرت روحانی است (پاز ارگاد، ۱۳۴۸: ۳۷۸). او حتی بر این باور بود که امکانات اقتصادی کلیسا از آن پاپ نیست، بلکه متعلق به همه مردم است و توصیه می‌کرد که بهتر است قدرت پاپ محدود

به چارچوبه تشکیلات کلیسا شود. با این حال، به تمرکز قدرت دنیای در دست یک نفر اعتقاد نداشت. از این رو اصل "نماینده‌گی" را مطرح کرد. او می‌گفت "قدرت سیاسی ذاتاً ظالمانه است و جاذب ستمگری و مزاجش مستعد جور و طبعش بیدادگری است و این قدرت در هر جا و هر زمان که وجود پیدا کند یا وجود داشته باشد جاذب و جالب ظلم است، یعنی "ستمگری ذاتی قدرت دنیوی و سیاسی است. از این رو باید طبع آن را با داروی مسکن اصل نماینده‌گی و اصل رضایت محکوم اعتدال بخشید و حدت و حرارت آن را تقلیل داد (همان: ۳۸۳). یکی دیگر از نویسندگان مخالف قدرت پاپ گیوم^۱ انگلیسی بود. او ضمن مخالفت با قدرت امپراتوری پاپ اعتقاد خود را نسبت به کتاب مقدس از دست نداده بود. بدین جهت در راه اصلاح عمومی، قدرت مطلق پاپ را شرک و کفر می‌دانست و در جهت اصلاح آن شورایی عمومی را پیشنهاد کرد که در آن همه طبقات، حتی زنان نیز می‌توانستند شرکت کنند. ولی برای جلوگیری از انحراف شورا رجوع به کتب مقدس مذهبی را مورد تأکید قرار داد. به همین دلیل عده‌ای از نویسندگان کتاب "تاریخ و مکتبهای سیاسی از عهد باستان تا امروز" دیدگاه او را کاملاً شیوه‌ای اسکولاستیک می‌دانند (موسکا، ۱۳۶۳: ۱۰۷). تنها کمک عمده‌ای که او به تفکر اجتماعی کرد این بود که به مردم اهمیت می‌داد. او معتقد بود همان‌طور که کلیسا نباید قدرت مطلق داشته باشد این حق مردم است که در برابر پادشاه قدرت مقاومت داشته باشند. این مقاومت مبتنی بر حقایق دین مسیحیت است. در مقابل او افراد دیگری نیز وجود داشته‌اند که سعی کردند به کمک مبانی فلسفی و اعتقادات دینی، حکومت پاپ را توجیه کنند (پازارگاد ۱۳۴۸؛ ۳۸۴).

نتیجه گیری

در فصل مربوط به عصر مسیحیت، تلاش شد نشان داده شود که متفکران مسیحی چگونه به پرسش مشترک متفکران اجتماعی یعنی تحول تاریخی جوامع پاسخ داده‌اند و همچنین با استفاده از چه مفاهیمی متفکران مسیحی رابطه بین قسمت‌های مختلف اجتماع مورد نظر خود را تبیین کرده‌اند. ابتدا پاسخ سنت آگوستین را مورد بررسی قرار دادیم. نشان داده شد که/آگوستین برای تبیین تحولات جوامع از طرح یا نظریه‌ای استفاده کرد که مشهور به طرح الهی است. در این طرح تاریخ از نقطه خاصی - در اینجا قتل هابیل به دست قابیل - شروع می‌شود. این مسیر در طول تاریخ ادامه یافته تا به امپراتوری روم رسیده و پس از سقوط امپراتوری روم، این مسیر تا پایان تاریخ ادامه می‌یابد. این پایان از نگاه آگوستین خیلی دور نبوده است، به عبارتی پایان قرون وسطی پایان تاریخ است. این نظریه با نظریه انسان‌شناسی آگوستین پیوند خورده است. این نظریه انسان‌ها را به دو گروه تقسیم کرده است. گروهی اعضای شهر آسمانی و گروهی اعضای شهر زمینی‌اند. این تقسیم‌بندی براساس تعلیم و تربیت یا عوامل اجتماعی نبوده، بلکه تقدیر و مشیت الهی چنین بوده است. از این رو مفهوم کلیدی نویسنده در تبیین مسایل داخل سیستم "تقدیر و مشیت الهی" است. به طور خلاصه در مقایسه با مدل‌های تحولات تاریخی در جهان کلاسیک، مدل آگوستینی پیشرفت داشته است، زیرا نیروی محرک تاریخ را در تنازع بین گروه انسان‌های زمینی و آسمانی جستجو می‌کند، ولی در کلیت امر هنوز انسان در این نظریه جای خاصی ندارد. در مورد ثبات و نظم داخل اجتماع مفهوم "حکم طبیعت" عصر کلاسیک جای خود را به مفهوم "تقدیر و مشیت الهی" داده است، ولی در نتیجه تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود، چرا که هر دو برده بودن را تأیید کرده‌اند.

پس از آگوستین جریان‌های فکری برخی از متفکران را مورد بحث و بررسی قرار دادیم در قرن سیزدهم آکویناس را مورد مطالعه قرار دادیم. آکویناس تا آنجا که نگارنده

مطالعه داشته، سخنی در مورد تغییرات تاریخی به میان نیاورده است بلکه مسئله عمده او ثبات و نظم است که از این منظر افکار او قابل بررسی و ارزیابی است. ترکیب عناصر فکری آکویناس مخلوطی از اندیشه ارسطو، آگوستین و عناصری است که خیلی با این دو سازگاری ندارند. به همین دلیل در افکار آکویناس با نوعی تناقض در مورد مسایل مختلف روبه‌رو می‌شویم. برای مثال او از یک طرف بردگی را براساس قوانین طبیعی رد می‌کند، ولی از طرفی در جای دیگر آن را می‌پذیرد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۰۱ - ۲۹۴). از این مطالب که بگذریم آگوستین و آکویناس نیز همانند فیلسوفان عصر کلاسیک مدعی تأسیس علمی نویناد برای مطالعه تحول در تاریخ، نظم و ثبات در جامعه نبوده‌اند. علاوه بر آکویناس رویکرد اجتماعی برخی دیگر از متفکران طی قرن‌های چهاردهم و پانزدهم مطرح شد. وجه مشترک همه این دیدگاه‌ها، مورد سوال قرار دادن قدرت پاپ بوده است. علاوه بر این، موضوع دیگر مطرح در این قرن‌ها، مطرح شدن اصل نمایندگی و تشکیل شورای عمومی برای انتخاب پاپ است. این مجموعه زمینه را برای تحول در قرن بعد آماده کرد.

۴- عصر اسلام

دوره انسان - اجتماع

۴-۱- مقدمه

جغرافیای سیاسی جهان را در آستانه ظهور اسلام پیش روی خود قرار دهید. در سطح این جغرافیای سیاسی نام دو امپراتوری بیشتر از هر قدرت دیگر به چشم می‌خورد، امپراتوری ساسانیان و امپراتوری روم شرقی یا بیزانس. روم شرقی شامل قسمت جنوبی ایتالیا، سیسیل، شمال آفریقا، مصر، سوریه، انطاکیه و یونان بود که تحت مستقیم بیزانس، به مرکزیت قسطنطنیه یا استانبول اداره می‌شد. قسمت غربی این امپراتوری که عمدتاً شامل استان گال امپراتوری (قسمتی از ایتالیا، فرانسه، بلژیک)، به علاوه اسپانیا و بریتانیا می‌شد در قرن پنجم میلادی سقوط کرده بود. مذهب حاکم در امپراتوری روم شرقی مسیحیت ارتدوکس بود. این امپراتوری در داخل با مسایل عدیده و در خارج نیز با تهدید همیشگی ساسانیان روبه‌رو بود.

از مرز امپراتوری روم به طرف شرق، قلمرو امپراتوری ساسانی شروع می‌شد. این قلمرو شامل منطقه‌ای است که امروز ایران و عراق خوانده می‌شود. به علاوه قلمرو حق حاکمیت این امپراتوری تا آسیای مرکزی نیز ادامه پیدا می‌کرد. مذهب حاکم در این امپراتوری آیین زرتشت بود. عراق مرکز کلیسای مسیحیت نسطوری، مکانی برای آموزش مذهبی یهود و حتی پناهگاهی برای فیلسوفان زندیق بود. دلیل عمده‌ای که مفسران برای این شرایط در عراق ذکر می‌کنند این است که ساسانیان نسبت به حکومت بیزانس، اهل تساهل و مدارا بود.^۱

شبه جزیره عربستان در جغرافیای سیاسی آن عصر نقش حایل بین دو امپراتوری را بازی می‌کرد. شبه جزیره عربستان از گذشته دور تا زمان ظهور اسلام تغییرات بی

شماری را پشت سر گذاشته بود. مورخ‌ها و دیگر متفکران در تصویر سطح تمدن و نهادهای مدنی در شبه جزیره عربستان، براساس عامل جغرافیایی سه منطقه را در این کشور از هم تفکیک می‌کنند، جنوب، مرکز و شمال (شریعتی، ۱۳۶۲: ۷-۸). براساس مستندات تاریخی، قسمت جنوبی عربستان از هزاره پیش از میلاد مسیح تا قرن چهارم میلادی دارای قدرت سیاسی و نهادهای مدنی بوده است. از قرن چهارم به بعد ترکیب جمعیتی در این منطقه به تدریج تغییر کرد. مورخان دلایل عمده این ترکیب جمعیتی را در اوضاع و احوال اقتصادی و اجتماعی منطقه، بلکه در شکسته شدن سد مآرب در یمن جست و جو می‌کنند. چرا که پس از شکسته شدن این سد جمعیت قسمت جنوبی به اجبار به قسمت شمالی یا قسمت‌های دیگر شبه جزیره مهاجرت کردند.^۱

در ترسیم سیمای عمومی علم و دانش یا جغرافیای علم و دانش نیز می‌توان از همان منطق جغرافیایی سیاسی پیروی کرد. در عصر بعثت پیامبر اسلام (ص)، وضع سواد در شبه جزیره عربستان چندان درخور توجه نبود، به‌طوری که مقارن ظهور اسلام، فقط هفده نفر در مکه و یازده نفر در مدینه خواندن و نوشتن می‌دانستند (قربانی، بی تا: ۲۰). البته این امر، به معنی عدم وجود دانش نیست، چرا که در این دوره نوعی آگاهی عامیانه درباره ستاره‌شناسی، غیب‌گویی، قیافه‌شناسی، علم انساب و تاریخ وجود داشت که انتقال آن شفاهی صورت می‌گرفت (همان: ۱۹).

در مورد وضع سواد، علم و دانش در ایران در عصر بعثت با دو دسته داده تاریخی روبه‌رو هستیم. دسته اول داده‌های تاریخی به وجود دانشگاه جندی‌شاپور اشاره می‌کنند. براساس این داده‌ها دانشگاه جندی‌شاپور در عهد انوشیروان به اوج پیشرفت خود رسید. در چنین محیطی دانشمندان به گردآوری و مقایسه دانش‌های هندی، یونانی، یهودی، سریانی، مسیحی و ایرانی پرداختند. همچنین این دانشگاه تبدیل به یک مرکز مهم پزشکی شد، به‌طوری که بیمارستان وابسته به این دانشگاه نمونه‌ای برای توسعه بیمارستان‌ها در دنیای اسلام شد (نخستین، ۱۳۶۷: ۳۶). دسته دیگری از داده‌های تاریخی این موضوع اشاره می‌کنند که در دوره حکومت ساسانی مدرسه‌ای وجود نداشت، بلکه مجموعه آموزشی بسته‌ای وجود داشت که آن هم محدود و در انحصار موبدان، هیربدان، امیران و امیر آزادگان بود که از طریق معلم سرخانه تعلیم داده

می‌شدند علاوه بر این، اندکی علم طب و نجوم نیز که وجود داشت برای سلامتی شاهان و یا برای پیش‌بینی برنامه‌های آنها مورد استفاده قرار می‌گرفت (حکیمی، ۱۳۶۴: ۳۶). این دیدگاه برای اثبات نظر خود به مستندات تاریخی متعددی اشاره می‌کند که مهم‌ترین آنها داستانی است که ابوالقاسم فردوسی در شاهنامه خود آورده است. براساس این داستان خسرو انوشیروان (خسرو اول ساسانی ۵۷۹-۵۳۱ م.) در جنگ با دولت روم با کمبود بودجه برای تجهیز سپاهیان خود روبه‌رو شد. انوشیروان از بزرگمهر می‌خواهد تا شترانی قوی‌هیکل به مازندران بفرستد و صد گنج از آنجا بیاورد. بزرگمهر می‌گوید از اینجا تا مازندران راه دور است و سپاهیان اکنون با مشکل مالی روبه‌رو هستند. به هر حال رأی بر این قرار می‌گیرد که موضوع را با مردم در میان بگذارند و چنین می‌کنند. کفشگری آماده پرداخت مبلغ مورد نیاز می‌شود. کفشگر پس از پرداخت مبلغ مذکور که بالغ بر چهل هزار درهم می‌شد از فرستاده بزرگمهر می‌خواهد تا پیش سلطان شفاعت کند تا اجازه دهد "فرزند او به طلب علم رود و درس بخواند". بزرگمهر پیام کفشگر را به خسرو انوشیروان رساند. خسرو برآشفته و به حکیم گفت: دیو، چشم خرد تو را کور کرده است. برو. آن شتران را باز گردان و آن وام را باز ران. مبادا کزو سیم خواهی و در (حکیمی، ۱۳۶۴: ۳۸، قربانی، بی تا: ۱۸).

تفسیر این دو دسته اطلاعات بدین‌گونه قابل فهم است که در یک جامعه طبقاتی محصور، محدود و بسته مانند جامعه ساسانی، دانشگاه جندی شاپور که عمدتاً در حوزه پزشکی فعالیت می‌کرد، در اختیار موبدان، امیران و امیرزادگان بوده، حال آنکه آموزش علم عمومیت نداشته و موانع روانی و اجتماعی زیادی نیز در راه آن ایجاد می‌شده است. وضع سواد و علم و آموزش در قلمرو امپراتوری شرقی و حتی بقیه اروپا هم از مناطق دیگر بهتر نبوده است. شهید مطهری در مقدمه اصول فلسفه و روش رئالیسم مطلبی را نقل می‌کند که مؤید رویکرد ماست. او می‌نویسد "ژوستینیان امپراتور روم شرقی در سال ۵۲۹ دستور تعطیلی دانشگاه‌ها و بستن درهای مدارس آتن و اسکندریه را داد و دانشمندان از بیم متواری شدند و حوزه‌های تدریس و تعلیم به هم خورد" (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۹). علت عمده کار ژوستینیان این بود که او اعتقاد داشت فلسفه مخالف دین است. شریعتی نیز این مطلب را تأیید می‌کند. به نظر او "ژوستینیان" اولین کاری که به نام مسیح کرد این بود که مدارس را بست، اولین کاری که به نام مسیح کرد این

بود که دانشمندان و فلاسفه یونانی مآب را به جرم کفر و به اتهام اینکه مسیحی نیستند و عقایدشان مبتنی بر عقاید دوران قبل از مسیحیت است تحت تعقیب و فشار قرار داد. به طوری که حتی بسیاری از اطباء و فلاسفه در عصر انوشیروان راهی ایران شدند و از استبداد دینی ضد علمی مسیحیت رم - رمی که تازه به مسیحیت گرویده و مذهبی شده است - به ایران گریختند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۴). به علاوه کلیسا، کتب فلسفی گذشته را که آثار نفیسی به شمار می‌رفت از گوشه و کنار می‌جست و سطور آن را شسته و بر روی آن کشیشان برای مؤمنین دعا می‌نوشتند و می‌فروختند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۸). لوبون، ۱۳۸۲: ۷۰۷)

در چنین شرایطی از سیاست و فرهنگ، اسلام ظهور می‌کند و پیام‌آور آن در دعوتی عمومی مخاطبان خود اعم از زن و مرد را به طلب علم فرا می‌خواند و می‌فرماید "طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمة" یعنی جست و جوی علم بر هر مرد مسلمان و هر زن مسلمان واجب است (بی‌نام، ۱۳۵۶: ۴۰۳ کلام ۱۹۰۵). پس از آن به طرح نظریه آموزشی دائمی از گهواره تا گور می‌پردازد و می‌فرماید "اطلبوا العلم من المهد الی اللحد" (همان: ۶۴ کلام ۳۲۷). این یادگیری به مکانی خاص محدود نمی‌شود، بلکه بنا به فرمایش پیامبر (ص) هر کجا علم وجود دارد برو بیاموز، حتی در دورترین نقطه آنروز که چین باشد "اطلبوا العلم و لو بالصین". یعنی دانش را بجوی اگر در چین باشد (همان: ۶۳ کلام ۳۲۴). در این آموزش مستمر و در هر مکان علم گمشده مومن است (همان: ۳۹۹ کلام ۱۸۸۹) و "یک ساعت وقت دانشوری که بر بستر خویش تکیه زده و در علم خویش می‌نگرد" از هفتاد سال عبادت عابد نیکوتر است (همان: ۳۶۵ کلام ۱۷۲۴). در نهایت آموزش یافته‌های خویش به دیگران بهترین صدقه است. پیامبر (ص) می‌فرماید "بهترین صدقه آن است که مرد مسلمان دانشی بیاموزد و به برادر مسلمان خود تعلیم دهد" (همان: ۷۶ کلام ۴۰۱).

اگر خواننده محترم این مجموعه را با مجموعه آیات قرآنی و دیگر احادیث که مؤید اهمیت علم و علم‌آموزی است ملاحظه کند درخواهد یافت که با وجود اینکه پس از رحلت پیامبر (ص) نظام سیاسی اسلام در مسیر امامت پیش نرفت و مسیری را پیمود که به شکل‌گیری حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس منجر شد، با این وصف، مجموعه مبانی نظری که به اهمیت علم می‌پرداخت و یادگیری و یاد دادن را تشویق می‌نمود بین عامه

مردم باقی ماند و همچون محرکی نقش اساسی را در اقبال آنها به علم‌آموزی فراهم آورد. بدین سبب بود که حرکت علمی مسلمین از مدینه آغاز شد و سپس در کوفه، بصره و سرانجام در بغداد به توسعه رسید. به عقیده مطهری، اولین کتابی که اندیشه مسلمین را به خود جلب کرد و مسلمین در پی درس و تحصیل آن بودند قرآن و پس از قرآن، احادیث بود. بعد از مدینه، عراق محیط جنب و جوش علمی گشت. در عراق ابتدا دو شهر بصره و کوفه مرکز علم بودند. اما پس از بنای بغداد، آن شهر مرکز علمی شد و در آنجا بود که علوم ملت‌های دیگر به جهان اسلام منتقل گشت. بعد از بغداد، ری، خراسان، ماوراءالنهر، مصر، شام، اندلس و غیره هر کدام به صورت یک مهد علمی درآمدند (مطهری، ۱۳۶۲: ۴۳۷).

به عقیده دکتر زرین‌کوب "آنچه مایه ترقیات علمی و پیشرفت‌های مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می‌کرد با توصیه مسلمین به راه وسط، توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد... تمدن اسلام که وارث فرهنگ‌های قدیم شرق و غرب شد، نه تقلید کننده صرف از فرهنگ‌های سابق بود، نه ادامه‌دهنده محض: ترکیب‌کننده بود و تکمیل سازنده. در قلمرو چنین تمدن قاهره همه عناصر مختلف راه داشت. اما اهمیت در ترکیب و ساختمان است و صورت اسلامی آن را ارزش جهانی دارد و انسانی. به علاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده در واقع نیروی شوق و اراده کسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده‌اند، به هر حال منادی اسلام بوده‌اند و تعلیم آن. بدین گونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می‌شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی - نه شرقی و نه غربی" (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۹-۲۲).

جامعه اسلامی که وارث این تمدن عظیم بود، در عصر هارون الرشید به نقطه اوج خود از نظر توسعه جغرافیایی رسید. هارون الرشید در این شرایط "به خورشید نگاه می‌کرد و آن را مخاطب ساخته می‌گفت به هر کجا می‌خواهی بتاب که به جایی که از

ملک من بیرون است نخواهی تابید" (طباطبایی، ۵۷: ۱۳۷۹). از این مرحله به بعد این پیکره وسیع جغرافیایی که از آسیای صغیر شروع می‌شد و تا شمال آفریقا و اسپانیا ادامه پیدا می‌کرد، دچار شکنندگی شد، به‌طوری که پس از مرگ هارون الرشید پدیده نهضت‌های استقلال‌طلبی سراسر امپراتوری اسلامی را فرا گرفت. نتیجه این جنبش‌ها، شکل‌گیری و اعلام استقلال دو خلیفه دیگر در برابر خلیفه بنی عباس طی نیمه اول قرن دهم میلادی یا دهه دوم قرن چهارم هجری بود. ابتدا خلیفه فاطمی در مصر و بعد از آن خلیفه امویان در اندلس در برابر بنی عباس اعلام استقلال نمودند.^۱ منازعات بین سه خلیفه در حوزه‌های مختلف یا منازعات درون سیستمی بین سه مرکز قدرت در جهان اسلام و اجزای وابسته به آنها از قرن دهم به بعد چنان زمینه را برای ورود نیروهای خارج از جهان اسلام آماده کرد که صلیبیون در سال ۱۰۹۶ م. بدون هیچ رادع و مانعی وارد سرزمین فلسطین شدند و جنگی را آغاز کردند که تا قرن سیزدهم ادامه یافت.^۲ در شرق دنیای اسلام، خلیفه بغداد که زمانی بر کل جهان اسلام حکومت می‌کرد از نیمه اول قرن نهم میلادی یا سوم هجری به بعد (۲۳۳ هـ / ۸۴۶ م.) آنچنان دچار ضعف و فتور شد که بر بغداد یا سربازان ترک حکومت می‌کردند و یا آل بویه، یا سلاجقه و در انتها هم خوارزمشاهیان. این شرایط زمینه را برای ورود مغولان که توسط دولت فرانسه و ارمنستان نیز تحریک و تشویق شده بودند آماده ساخت.^۳ آنها آمدند و دستاوردهای فرهنگ مادی و معنوی شرق اسلامی را نابود کردند. به نظر جواهر لعل نهرو، "در موقعی که مغولها به عمر و عظمت بغداد پایان دادند این شهر عظیم به توده‌ای از خاک و خاکستر مبدل گشت و بیشتر ۲۰۰۰۰۰۰ نفوس آن نابود شدند" (لعل نهرو، ۱۳۶۶: ۳۰۸).

غرب دنیای اسلام یعنی شمال آفریقا و اندلس در اسپانیا درگیر مسئله‌ای مشابه بود. در این منطقه از دنیای اسلام، مسیحیان شمال اسپانیا در پی بازپس‌گیری جنوب اسپانیا از مسلمانان بودند. این جنگ از نیمه دوم قرن یازدهم شروع شد، ولی با ظهور دو قبیله قدرتمند مرابطون (۱۱۴۵-۱۰۵۶ م.) و موحدون (۱۲۲۳-۱۱۴۵ م.) در شمال آفریقا روند بازپس‌گیری تا نیمه دوم قرن سیزدهم به تأخیر افتاد. این روند پس از سقوط

1 - Lewis, 1993:135

2 - Hitti, 1968: 308

3 - Saunders, 1969:179-180

موجودون ادامه یافت، به طوری که "در قرن نهم یا هجری چهاردهم میلادی، اسپانیای مسلمان به باریکه زمین جنوبی که کشور پادشاهی غرناطه را تشکیل می داد کاهش یافته بود" (مهدی، ۱۳۵۸: ۲۷). شمال آفریقا نیز تا پایان قرن سیزدهم و سراسر قرن چهاردهم به سه کشور رقیب تقسیم شد: بنی مرین در مراکش، بنی زیان در الجزایر غربی و بنی حفص در الجزایر شرقی و تونس و طابلس غرب فرمانروایی می کردند (همان: ۲۳). مرکز دنیای اسلام یعنی مصر پس از سقوط بغداد از آرامش نسبی برخوردار بود، بویژه با روی کار آمدن ممالیک ترک (۱۵۱۷ - ۱۲۵۰ م.) که شایستگی خود را با پاک کردن سرزمین خود از بقایای صلیبیون و ایستادگی در برابر مغول نشان داده بودند. در این منطقه تمدن اسلامی حیاتی زنده و پویا داشت (همان: ۲۱).

قلمرو شرقی دنیای اسلام پس از سقوط بغداد و در فاصله زمانی ۱۲۵۸ تا ۱۳۳۶ م. تحت سیطره و حکومت مغولان درآمد. هنوز آثار حمله مغول بر شرق اسلامی بهبود نیافته بود که تیمور لنگ همچون توفانی سهمگین وزیدن گرفت و آثار تخریبی مهیبی برجای گذاشت. در این حملات پیاپی، فقط ایالت‌های دور افتاده‌ای چون فارس از این آسیب‌ها در امان ماند و توانست رونق اقتصادی و فرهنگی خود را تا اندازه‌ای حفظ کند (همان: ۲۰).

در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان اظهار داشت که به استثنای مناطق مرکزی جهان اسلام و بعضی مناطق پراکنده مانند استان فارس در ایران، اوضاع جهان اسلام در قرن چهاردهم میلادی، آمیزه‌ای از تشتت عمومی، تضاد سیاسی و از بین رفتن بینان‌های عمومی اخلاق و نهادهای علمی بود. شمال آفریقا از این حیث وضع نامناسب‌تری داشت. به عقیده محسن مهدی "اگر تمدن اسلامی در جای دیگر دچار انحطاط شده بود در آفریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود. تمایل به درک ماهیت و علل اوضاع موجود در جهان اسلام به ویژه در آفریقای شمالی در زمان حیات ابن خلدون، و آموختن درس‌هایی که آن اوضاع می‌توانست درباره ماهیت تاریخ بشری به او بیاموزد جز، انگیزه‌های اصلی تفکر ابن خلدون درباره تاریخ بود" (همان: ۳۱).

۴-۲- ابن خلدون

شرایط پیش‌آمده در جهان اسلام برای ابن خلدون (۱۴۰۶/۸۰۹ - ۱۳۳۲/۷۳۲)

که بخش عمده‌ای از زندگی خود را در بحرانی‌ترین زمان یعنی قرن چهاردهم میلادی و یا هشتم هجری و در بحرانی‌ترین منطقه یعنی شمال آفریقا سپری کرده بود به شکل موضوعی درآمده بود که در نامه‌ای که به دوست خود ابن خطیب می‌نویسد پرسش از چرایی آن‌ها را مطرح می‌کند. او در این نامه از ابن خطیب می‌پرسد "چرا این شهرهای ویران، چرا این زمین داغ‌زده، چرا این عمارات ویران شده، چرا این جاده‌ها خراب؟ چرا این بی‌ثباتی، چرا این دریای هرج و مرج؟ زمانی ما خورشید افتخار بودیم. چه شد که آن افتخارها از دست رفت. دریغ و افسوس" (ایولاکوست، ۱۳۵۴: ۶۹).

سؤال از چرایی حوادث پیش آمده در جهان اسلام نقطه آغازین تفکر ابن خلدون درباره تغییراتی است که موجب شده است تمدن اسلامی از خورشید افتخار بودن به سوی هرج و مرج عمومی، تخریب و بی‌ثباتی پیش برود. این تغییرات را ابن خلدون در مقدمه خود به شکل واضح‌تری بیان می‌کند و می‌گوید "اما در این عصر که پایان قرن هشتم است، اوضاع مغرب که ما آن را مشاهده کرده‌ایم دستخوش تبدلات عمیقی گردیده و به کلی دگرگون شده است" (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۵۹). از این فراتر ابن خلدون تغییرات را نه در سطح منطقه مغرب اسلامی و یا جهان اسلام، بلکه در یک سطح کلی‌تر که می‌توان آن را تحولات دنیا نامید مطرح می‌کند. در این راستا تاریخ را با ایرانیان شروع می‌کند و با بیان دگرگونی‌های پس از آن، از ظهور دولت اسلامی و چگونگی تحولات آن سخن می‌گوید. ابن خلدون خود در این باره چنین می‌گوید:

روزگاری در جهان ملت‌هایی بسر می‌بردند چون ایرانیان دوران نخستین و سریانیان و نبطی‌ها و تبایعه و بنی اسرائیل و قبطیان که در وضع دولت‌ها و کشورها و سیاست و صنایع و لغات و اصطلاحات و دیگر خصوصیات مشترک با هم‌نژادان خویش هریک کیفیاتی مخصوص به خود داشتند، چگونگی آبادانی‌های ایشان در جهان نمودار است و آثار و یادگاری‌های ایشان گواه بر آن می‌باشد. آنگاه پس از ملتهای یاد کرده، ایرانیان دوره دوم و رومیان و عرب پدید آمدند و آن کیفیات و حالات گذشته تبدیل یافت و عادات آنان به وضع دیگری، مشابه و مجانس یا مخالف و مناقض آن عادات، دگرگونه شد. سپس اسلام ظهور کرد و دولت مضر را تشکیل داد و همه آن احوال را زیر و رو

کرد و انقلابی دیگر پدید آورد و به مرحله‌ای رسید که هم اکنون بیشتر آداب و رسوم آن در بن‌روزگار هم متداول است و خلف آن را از سلف می‌گیرد. آن گاه دولت عرب و روزگار فرمانروایی آنان به کهنگی و اندراس گرایید و گذشتگانی که عظمت و ارجمندی آن را استوار ساختند و کشور ایشان را بنیان نهادند، در گذشتند و زمان فرمانروایی به دست ملت‌هایی به جز نازیبان افناد، مانند: ترکان در مشرق و بربرها در مغرب و فرنگیان در شمال، و با رفتن آنها ملت‌هایی منقرض شدند و احوال و عاداتی دگرگونه شد چنانکه به کلی کیفیت و کار هر یک از یادها رفت (همان: ۵۲).

تا اینجا مشخص شد که مسئله‌ای که ذهن ابن‌خلدون را بخود مشغول داشته بود عبارت بود از تحول تاریخی جوامع و تغییر در جهان اسلام و منطقه مغرب اسلامی. اولین سنت فکری که احتمالاً می‌توانست پاسخی برای پرسش ابن‌خلدون در بر داشته باشد، سنت فکری افلاطون بود که در مدینه فاضله متبلور می‌شد. این سنت فکری در دوره تمدن اسلامی نیز توسط فارابی و دیگر متفکران ادامه یافت. این سنت فکری که ابن‌خلدون با عنوان سیاست مدنی از آن نام برد (همان: ۷۰) نمی‌توانست پاسخی برای ابن‌خلدون در برداشته باشد. چرا که مسئله ابن‌خلدون تغییراتی عینی بود که او مشاهده کرده بود، حال آنکه سنت فکری که در قالب مدینه فاضله خود را نشان می‌داد، علاوه بر آنکه غیرواقعی است به طراحی سیستمی از نظریه اجتماعی می‌پردازد که حاصل آن تعادل و ثبات است. به همین دلیل ابن‌خلدون از این سنت فکری چندان سخنی به میان نمی‌آورد، جز آنکه بعد از تأسیس علم نوین خود به تفاوت آن با سیاست مدنی می‌پردازد.

مدل نظری دیگری که مدعی دادن پاسخ به سؤال مورد نظر ابن‌خلدون بود سنت فکری ارسطو بوده است. امکان پاسخگویی این مدل نظری را نیز ابن‌خلدون با اشراف نظری کامل بر کتاب سیاست ارسطو مورد تردید قرار می‌دهد. ابن‌خلدون معتقد بود این کتاب حرف‌هایی در مورد اجتماع دارد، ولی حق مطلب را ادا نکرده است. به نظر ابن‌خلدون در کتاب منسوب به ارسطو درباره سیاست که در میان مردم متداول است قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع است، ولی کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب

ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگری است. او در این کتاب به کلماتی که آن‌ها را از موبدان و انوشیروان نقل کردیم اشاره کرده و آن‌ها را در دایره‌ای به هم پیوسته تنظیم کرده است* (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۷۲).

تنها سنت فکری که تا اندازه‌ای توجه ابن خلدون را به خود جلب کرد سنت فکری تاریخ‌نگاری عقلی در دنیای اسلام و چهره شاخص آن مسعودی بود. دلیل عمده توجه به مسعودی را باید در درک و فهم او از تغییر و تحولات اجتماعی و ثبت و ضبط آن جستجو کرد (همان: ۶۰). ولی احترام و توجه ابن خلدون به مسعودی موجب نشد که او صرفاً به بیان تغییرات پردازد، بلکه با تأسیس علمی به نام علم عمران برای مطالعه اجتماع و تدوین چهار چوب نظری برای بررسی تحولات و تغییرات اجتماعی بر همه گذشتگان خود پیشی گرفت. پیشی گرفتن بر دیگران را ابن خلدون به این شکل بیان می‌کند که می‌گوید: «فضل تقدم به من اختصاص دارد، چه من راه و روش تحقیق را گشودم و آن را برای دیگران روشن و آشکار ساختم و خدای هر که را بخواهد به نور خود راه می‌نماید.» (همان: ۷۴).

پس از تأسیس علم عمران برای هموار نمودن ذهن خوانندگان و نشان دادن اینکه آنچه مطرح شده دانشی نوین است (همان: ۷۰)، ابن خلدون به بررسی تفاوت علم نوین خود با سنت‌های فکری و دانش‌هایی می‌پردازد که به طور پراکنده و غیر مستقیم از اجتماع سخن به میان آورده‌اند، مانند علم خطابه که موضوع آن خطابه گفتارهای اقناع کننده سودمند است، یا آنچه حکیمان در مورد شکل‌گیری اجتماع بیان داشته‌اند و یا آنچه فقیهان در تعلیل مقاصد احکام شرعی می‌گویند، اینها گرچه به شکلی به مسائل اجتماعی می‌پردازند ولی علم عمران هیچ یک از اینها نیست. از همه مهم‌تر سنت فکری آرمانگرایی افلاطونی است که ابن خلدون تفاوت آنرا با علم عمران بدین شکل بیان می‌کند و می‌گوید مسائل علم عمران، در شمار مسائل سیاست مدنی نیست، چه سیاست مدنی، دانش تدبیر و چهره جویی خانه یا شهر است به مقتضای آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند تا توده مردم را به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای او باشد وادار کنند، زیرا موضوع این علم با موضوعات این دو فن - که چه بسا بدان همانند باشند - مخالف است. و بنابراین موضوع این هدف دانشی نوین است (همان: ۷۰).

ابن خلدون بیان می‌دارد بدون آنکه از دستورهای ارسطو و موبدان استفاده کرده

بلکه تفاوت این دو گروه را در آثار حضارت می‌داند (همان: ۸۷۹). رویکرد سوم ابن‌خلدون نسبت به انسان را می‌توان انسان اجتماعی نامید. در اینجا ابن‌خلدون به طرح نوعی تئوری در مورد انسان می‌پردازد که می‌توان آن را تئوری انسان دوبعدی نامید. بر اساس این تئوری ابن‌خلدون معتقد است که "خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو را در آمیخته است، چنانکه خدای تعالی فرماید: و راه نمودیم ما او را به خیر و شر و نیز فرمود: پس نفس انسان را بدکاری و پرهیزگارش الهام کرد" (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۲۳۹). این تئوری به ابن‌خلدون این امکان را می‌دهد که موقعیت انسان را در اجتماع، میان قبایل، در دولت و در مراحل مختلف زندگی اجتماعی تبیین کند. فکر واحدی که هر سه نظریه بالا را به هم مرتبط می‌کند سخن گفتن از یک نوع انسان است خواه در نظام خلقت و خواه در اجتماع. این نظریه را که مبتنی بر خلقت یک نوع انسان با ویژگی‌های خاص است، در ادبیات اسلامی، نظریه فطرت و در ادبیات متفکران مغرب زمین و نظریه همانندی و همسانی انسان^۱ می‌نامند. در این نظریه هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید. آن گاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی و یا مجوس می‌کنند* (همان: ۲۳۱). بنابراین ابن‌خلدون که معتقد به تئوری فطرت، همانندی و یا همسانی انسان است برای تبیین علت حوادثی که در طول تاریخ از آنها آگاه شده و یا در زمان خود مشاهده نموده است، خواه در سطح کلان یا خرد، در محیط در مفهوم عام کلمه و در اینجا در اجتماع و یا تأثیر متقابل انسان و اجتماع جست و جو می‌کند. به منظور نشان دادن چگونگی به‌کارگیری دو مفهوم انسان و اجتماع در بنیان‌های تئوریک توسط ابن‌خلدون به چند مقوله مهم علم او اشاره می‌شود.

۴-۲-۱- انواع اجتماع: بادیه نشینی و شهرنشینی

یکی از مقوله‌های مهم برای تبیین چگونگی تحول در جهان اسلام، قرارداد قبایل و طوایف در دو شرایط کاملاً متفاوت اجتماعی است. مبنای این نوع تفکیک اجتماعی، شیوه زندگی است. ابن‌خلدون در سطور آغازین باب دوم مقدمه خود به طرح نظری می‌پردازد که مشابه آن را فقط می‌توان در ادبیات اجتماعی قرن نوزدهم ملاحظه کرد. او می‌گوید، "باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها در نتیجه

بلکه تفاوت این دو گروه را در آثار حضارت می‌داند (همان: ۸۷۹). رویکرد سوم ابن‌خلدون نسبت به انسان را می‌توان انسان اجتماعی نامید. در اینجا ابن‌خلدون به طرح نوعی تئوری در مورد انسان می‌پردازد که می‌توان آن را تئوری انسان دوبعدی نامید. بر اساس این تئوری ابن‌خلدون معتقد است که "خدا، سبحانه، در طبایع بشر نیکی و بدی هر دو را در آمیخته است، چنانکه خدای تعالی فرماید: وراه نمودیم ما او را به خیر و شر و نیز فرمود: پس نفس انسان را بدکاری و پرهیزگارش الهام کرد" (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۲۳۹). این تئوری به ابن‌خلدون این امکان را می‌دهد که موقعیت انسان را در اجتماع، میان قبایل، در دولت و در مراحل مختلف زندگی اجتماعی تبیین کند. فکر واحدی که هر سه نظریه بالا را به هم مرتبط می‌کند سخن گفتن از یک نوع انسان است خواه در نظام خلقت و خواه در اجتماع. این نظریه را که مبتنی بر خلقت یک نوع انسان با ویژگی‌های خاص است، در ادبیات اسلامی، نظریه فطرت و در ادبیات متفکران مغرب زمین و نظریه همانندی و همسانی انسان^۱ می‌نامند. در این نظریه هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید. آن‌گاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی و یا مجوس می‌کنند" (همان: ۲۳۱). بنابراین ابن‌خلدون که معتقد به تئوری فطرت، همانندی و یا همسانی انسان است برای تبیین علت حوادثی که در طول تاریخ از آنها آگاه شده و یا در زمان خود مشاهده نموده است، خواه در سطح کلان یا خرد، در محیط در مفهوم عام کلمه و در اینجا در اجتماع و یا تأثیر متقابل انسان و اجتماع جست و جو می‌کند. به منظور نشان دادن چگونگی به‌کارگیری دو مفهوم انسان و اجتماع در بنیان‌های تئوریک توسط ابن‌خلدون به چند مقوله مهم علم او اشاره می‌شود.

۴-۲-۱- انواع اجتماع: بادیه نشینی و شهرنشینی

یکی از مقوله‌های مهم برای تبیین چگونگی تحول در جهان اسلام، قراردادن قبایل و طوایف در دو شرایط کاملاً متفاوت اجتماعی است. مبنای این نوع تفکیک اجتماعی، شیوه زندگی است. ابن‌خلدون در سطور آغازین باب دوم مقدمه خود به طرح نظری می‌پردازد که مشابه آن را فقط می‌توان در ادبیات اجتماعی قرن نوزدهم ملاحظه کرد. او می‌گوید، "باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگی ملت‌ها در نتیجه

1 - The Uniformity of Man Theory

اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند. (همان: ۲۲۵). این گزاره نشان دهنده اهمیت یک عنصر اجتماعی - اقتصادی در تحلیل شئون زندگی ملت هاست. بر این اساس ابن خلدون دو شیوه زندگی را از هم تفکیک می‌کند. ویژگی‌های این دو شیوه زندگی یعنی بادیه نشینی و شهرنشینی تنها محدود به تفاوت در فعالیت اقتصادی آن دو نمی‌شود، بلکه نوع شیوه حاکمیت، برقرار کنندگان امنیت، نوع و سطح همکاری بین گروه‌های انسانی در بادیه و یا شهر، نوع ازدواج در اینکه درون گروه باشد یا برون گروه، سطح و نوع آموزش افراد و میزان همبستگی را نیز دربرمی‌گیرد. این شرایط متفاوت برای گروه‌های انسانی که به شیوه بادیه نشینی یا شهرنشینی زندگی می‌کنند، روانشناسی متفاوت به بار می‌آورد. در این زمینه ابن خلدون می‌گوید: بادیه نشینان به خیر و نیکی نزدیک‌اند (همان: ۲۳۱) در حالی که شهرنشینان از خیر و نیکی دورتر هستند. یا اینکه بادیه نشینان از شهرنشینان دلیرتراند (همان: ۲۳۴) و اینکه ممارست دایم شهریان در پیروی از فرمان‌ها موجب تباهی سرسختی و دلاوری ایشان می‌شود و حس سربلندی را از ایشان می‌زداید (همان: ۲۳۶). همه این تحلیل‌های ابن خلدون مبتنی است بر به کارگیری نظریه‌ای خاص در مورد انسان و سپس توضیح و تبیین پدیده‌های مورد مشاهده به کمک شرایط اجتماعی که مسلمان‌ها در آنها سر می‌برده‌اند. به عنوان نمونه به تحلیل ابن خلدون در مورد نزدیکی بادیه نشینان به خیر و نیکی اشاره می‌شود. او در تبیین این موضوع ابتدا به طرح نظریه انسان‌شناسی خود می‌پردازد. این نظریه مبتنی است بر حدیثی منقول از پیامبر (ص) که می‌فرماید، "هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند." (همان: ۲۳۱) ابن خلدون اضافه می‌کند هر قدر که یکی از دو خوی نیکی و بدی بر انسان سبقت گیرد از خوی دیگر دور می‌شود. بر این اساس شهرنشینان که در ناز و نعمت و انواع لذایذ دنیوی غوطه‌ور هستند نهاد آنها به بسیاری از خوی‌های نکوهیده آلوده است. در نقطه مقابل بادیه نشینان قرار دارند که دادوستد آنها در مقایسه با شهرنشینان محدودتر و در نتیجه عادات و رسوم آنها نیز ساده می‌باشد و بالطبع رفتارهای ناپسند آنها کمتر و به فطرت نخستین نزدیک‌ترند (همان: ۲۳۲).

۴-۲-۲- نظریهٔ عصبيت (همبستگی)

یکی از مفاهیم مهمی که ابن‌خلدون سعی نمود به کمک آن تغییر و تحولات در سطح کلان اجتماع و در درون اجتماع را نشان دهد، مفهوم عصبيت است این مفهوم مانند خیلی از مفاهیم دیگر که ابن‌خلدون مورد استفاده قرار داده است، در زبان عامه استفاده عمومی داشته اما، او آن را به عنوان یک واژه یا مفهوم تخصصی درآورده تا به کمک آن رابطه فرد و گروه اجتماعی (قبیله) را در بادیه و شهر و تحولات دولت، تبیین کند. لازم است به‌طور مقدماتی گفته شود که در مورد ریشه لغوی و معانی عصبيت، نویسندگان مختلف متناسب با رویکرد و دریافت‌های خود از مقدمه تعاریف گوناگونی را مطرح کرده‌اند.^۱ هدف این نوشته کنکاش در معانی و یا تعاریف گوناگون عصبيت نیست، بلکه هدف جست‌وجوی منشأ عصبيت و نشان دادن کارکرد متفاوت در شرایط متفاوت اجتماعی است.

جان مایه اندیشهٔ ابن‌خلدون در بحث از عصبيت عبارت از توضیح دادن نوع رابطه انسان با گروه اجتماعی (قبیله) است که او منشأ آن را در درون انسان جست‌وجو می‌کند. به نظر او "پیوند خویشاوندی و وابستگی به یکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند که از یک نسب و دودمان نباشد" (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۷۴۷). بنابراین اگر این منطق ذهنی ابن‌خلدون را بپذیریم که وابستگی به یکدیگر در طبایع بشر وجود دارد نکته بعدی که باید اینجا اضافه شود این است که عامل وابستگی ممکن است روابط خویشاوندی باشد، همان‌طور که ابن‌خلدون به‌طور مکرر در سراسر مقدمه به آن اشاره می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۲۴۲). علاوه بر خویشاوندی ممکن است هم سوگندی (حلف)، هم پیمانی (ولاء) (همان: ۲۴۷) و یا مذهب عامل پیوند بین عضو و گروه اجتماعی (قبیله) باشد (همان: ۳۰۱).

از میان این چهار نوع عصبيت، عصبيت منتج از خویشاوندی و عصبيت ناشی از باورهای دینی، بیشتر مورد توجه ابن‌خلدون است. از این رو در مقدمه، سخن از ارتباط و تأثیر این دو به میان آورده و معتقد است که دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبيت می‌افزاید که این خود منجر به تشکیل دولت می‌شود (همان: ۳۰۲). با این

۱ - برای مطالعه به کتاب جامعه، دولت، و شهرنشینی: تفکر جامعه‌شناختی ابن‌خلدون نوشتهٔ فزادبعلی (ترجمهٔ غلامرضا جمشیدیها) چاپ و انتشار دانشگاه تهران رجوع شود.

وصف از لحاظ نظری و مشاهداتی که ابن خلدون داشته عصبیت خویشاوندی، کاربرد بیشتر برای او داشته است. این نوع عصبیت بر نسب خالص، نسبی که با نسب دیگر قبایل در هم نیامیخته باشد، مبتنی است. نسب خالص در میان قبایلی دیده می‌شود که شیوه زندگی بادیه نشینی دارند، مانند قبیله مُضر از قریش، کنانه، ثقیف و بنی اسد (همان: ۲۴۵). از این رو به دلیل شرایط اقتصادی- اجتماعی بادیه نشینی که منجر به ثبات ساخت خانواده می‌شود، عصبیت در قبایل بادیه نشین بیشتر است. این میزان بالای عصبیت معطوف به قدرت، غلبه و ریاست است. "زیرا ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم چنانکه یاد کردیم تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود" (همان: ۲۴۹). به علاوه هنگامی که در اجتماعی عصبیت‌های گوناگون وجود دارد، ناچار باید یکی از عصبیت‌ها بر عصبیت‌های دیگر غلبه کند تا بتواند آنها را متمرکز و متحد سازد (همان: ۳۱۷).

هنگامی که در نتیجه رشادت و جانفشانی اعضای قبیله دولت تشکیل شد و استقرار یافت عصبیت قومی و قبیله‌ای مورد سؤال واقع می‌شود و بی‌نیازی از آن مطرح می‌گردد (همان: ۲۵۹). مهم‌تر از این شهرنشینی است که با مجموعه ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود به دلیل فراهم آوردن زمینه مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن پروری، اختلاط نسب‌ها و فروپاشی ساخت قبیله‌ای مهمترین عامل از بین برنده و نابود کننده عصبیت است (همان: ۲۵۵). وقتی عصبیت که به مثابه مزاج (همان: ۳۱۲) دولت است زایل شد، "نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد تا چه رسد به اینکه توسعه‌طلبی برخیزند و آن وقت ملت‌های دیگر آنان را می‌بلعند و زمین می‌برند" (همان: ۲۶۸).

۴-۲-۳- نظریه نسل‌ها

از مدل‌های مهم نظری دیگر که در جهت درک و فهم تغییر و تحولات فرهنگی و در عین حال ارزیابی عمر دولت توسط ابن خلدون ابداع شده نظریه نسل هاست. این نظریه در جهان کلاسیک و جهان مسیحیت سابقه نداشته و نخستین بار توسط ابن خلدون مطرح شده است. او در راستای بنای این مدل نظری، از عمر طبیعی انسان سخن به میان می‌آورد. مستندات مهمی که او در این باره از آنها استفاده کرده، نظر پزشکان و ستاره

شناسان است که معتقدند سن انسان در بهترین وضعیت ۱۲۰ سال است. البته استثناهایی هم وجود دارند که از قواعد دیگری پیروی می‌کنند (همان: ۳۲۴). ابن‌خلدون این مدل را در مورد دولت نیز قابل اعمال می‌داند و در نتیجه عمر طبیعی دولت‌ها را نیز همین مقدار قلمداد می‌کند که عبارت است از سه نسل یا پشت. او برای تعریف سن یک نسل، آیه ۱۴ سوره الاحقاف^۱ را مورد استناد قرار داده و آن را اینگونه تعریف می‌کند: سن یک نسل عبارت است "از سن متوسط یک شخص که چهل سال است. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو و غایت آن می‌باشد" (همان). هر یک از نسل‌هایی که ابن‌خلدون مطرح می‌کند دارای ویژگی‌هایی زیر هستند:

نسل نخستین نسلی است که در تشکیل دولت مؤثر بوده است. این نسل از جهت زندگی در تنگی به سر می‌برد، یا به عبارتی دیگر زندگی ساده‌ای دارد. بین افراد این نسل اشتراک در فرمانروایی وجود دارد و به دلیل میزان بالای عصیت، شجاع و دلاور و مایه بیم دشمنان می‌باشند (ابن‌خلدون: ۱۳۶۲: ۳۲۵).

نسل دوم: نسل دوم در شرایط جدید قرار می‌گیرد. این شرایط جدید یعنی کشورداری و نتایج حاصل از آن یعنی ناز و نعمت برای افراد یک نسل. این نتایج موجب می‌شود که اولاً اعضای این نسل از بادیه نشینی به شهرنشینی گرایش پیدا کنند و به علاوه شیوه زندگی آنها هم از تنگی به فراخی سیر کند و سوم اینکه بین آنها مطلق خواهی یا استبداد ظاهر شود. این مجموعه عوامل سبب تغییر خوی و تفاوت آنها با نسل اول می‌شود. با این وصف از آنجا که این نسل با نسل اول در ارتباط بوده است، بعضی از ویژگی‌های رفتاری، منش زندگی و ملکات اخلاق نسل اول هنوز در آنها باقی است و به همین دلیل این نسل آرزو می‌کند که "اوضاع و احوالی که در دوران نسل نخستین بوده بار دیگر باز گردد، یا گمان می‌کنند از میان ایشان رخت برنسته است" (همان).

نسل سوم: در بحث از نسل دوم نشان داده شد که چگونه یک عامل اجتماعی یا اقتصادی موجب تغییر ویژگی‌های سیاسی و زندگی فردی افراد می‌شود. در نسل سوم دوری از آرمان‌های نسل اول بیشتر می‌شود، به طوری که زندگی بادیه نشینی یا ساده زیستی به کلی فراموش می‌شود و افراد غرق در تجمل و ناز و نعمت می‌شوند. علاوه بر اینکه عصیت آنها به کلی زایل می‌شود. در چنین وضعیتی دولت از درون دچار بحران

۱ - حتی اذا بلغ اشد و بلغ اربعین سنه.

می شود و در نتیجه زمینه انقراض آن فراهم می گردد. آمادگی شرایط درونی و وجود مدعی از بیرون سبب انقراض می شود. در غیر این صورت اگر مدعی وجود نداشته باشد دولت با شرایط نسل سوم به حیات سیاسی خود ادامه می دهد (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۳۲۶).

۴-۲-۴- نظریه دوری

نظریه دوری، نظریه دیگری است که چگونگی کاربرد مفهوم انسان - اجتماع و کنش متقابل این دو را نشان می دهد. ابن خلدون پس از تعریف دولت و تحدید مرزهای سیاسی آن به کمک جمعیت بحث خود را در مورد دولت متوقف می کند و سه اصل یا ویژگی مهم را مطرح می نماید که این سه ویژگی مهم به عنوان شرایط اجتماعی بر اعضای دولت تأثیر می گذارد و سبب می شوند دولت سقوط کند و جای خود را به دولت دیگری بسپارد. این روند ادامه می یابد تا همه انواع عصیت در اجتماع درگیر روند دوری بشوند. این سه ویژگی مهم عبارت اند از:

الف- خودکامگی (حکومت مطلق) از امور طبیعی کشورداری است؛

ب- توانگری و تجمل خواهی از امور طبیعی کشورداری است؛

ج- تن آسایی و سکون از امور طبیعی کشورداری است (همان: ۱۹۳۱۷).

ابن خلدون برای تبیین پدیده تمامیت خواهی یا انحصارطلبی از نظریه انسان شناسی خود و شرایط اجتماعی استمداد می جوید. به نظر ابن خلدون وقتی از بین عصیت های مختلف اجتماع یکی که از همه نیرومندتر است بر سایر آنها غلبه کند، مرحله انتخاب دولت و رئیس آن فرا می رسد. انتخاب دولت آغاز روند جدیدی است که موجب پدیداری مشکلات و آثار زیانباری برای دولت می شود. این روند با عامل روان شناختی شروع می شود که از درون انسان سرچشمه می گیرد. این عامل روان شناختی عبارت است از خوی خودپسندی و غرور و سرکشی و سرافرازی که از سرشتهای حیوانی است و خوی خدامنشی که در طبایع بشر یافت می شود. این عنصر روان شناختی با شرایط اجتماعی یا مقتضیات کشورداری تلاقی می یابد. تلاقی این دو منجر به ظهور خودکامگی می شود. البته ظهور خودکامگی در گروه حاکم ممکن است به دلیل ایجاد ممانعت از طرف سایر عصیت ها به تأخیر بیفتد، ولی به عقیده ابن خلدون

"به‌طور کلی موضوع خودکامگی در دولت‌ها الزامی و اجتناب‌ناپذیر است" (همان: ۳۱۸). ابن‌خلدون توانگری و تجمل‌خواهی را نیز از نتایج منطقی رسیدن به قدرت سیاسی می‌داند. به نظر او وقتی افراد به قدرت سیاسی می‌رسند، ثروت کشورداران قبل از آن به دست آنها می‌افتد. این موضوع سبب تحول در زندگی آنها و در نتیجه فرارفتن از ضروریات و پرداختن به آرایش و تجمل می‌شود و "در این باره بر یکدیگر تفاخر می‌کنند و هم در خوردن خوراک‌های لذیذ و پوشیدن جامه فاخر و سوار شدن بر مرکوبات زیبا و تندرو بر ملت‌های دیگر نیز می‌بالند و جانشینان آنان در این امور بر پیشینیان سبقت می‌جویند" (همان: ۳۱۹).

تن‌آسایی و سکون نقطه پایانی فعالیت کسانی است که قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند. در این شرایط تصاحب‌کنندگان قدرت به تحصیل ثمرات و نتایج کشورداری چون بناها و مساکن و پوشیدنی‌ها می‌پردازند (همان: ۳۲۰).

به عقیده ابن‌خلدون هرگاه "امور طبیعی کشورداری چون خودکامگی و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد دولت به سرایشیب سالخوردگی و فرتوتی روی می‌آورد" (همان). هنگامی که دولت سقوط کرد ناچار حکومت به قبیله‌ای دیگر از قبایل ملت باز می‌گردد. این وضع، "همچنان ادامه می‌یابد تا هنگامی که آتش جوش و خروش عصیت آنان به کلی خاموش شود یا کلیه عشایر آن ملت منقرض گردند (ابن‌خلدون، ۲۷۹: ۱۳۶۲).

۴-۲-۵- نظریه توسعه شهر

در ساختار کتاب مقدمه، شهر و مسایل مربوط بدان بعد از دولت قرار دارد که خود این تقدم و تأخر قابل توجه، دقت و تعمق است. ابن‌خلدون در بحث از شهر و شهرنشینی طی ۲۲ فصل در باب چهارم به طرح مسایل متنوع در شهر می‌پردازد. در اینجا نیز مانند قسمت‌های قبل هدف نشان دادن نقش انسان - جمعیت - و نیروی آن در تبیین ابن‌خلدون از شهر و توسعه آن است که در سه سطح مطرح می‌شود: تشکیل، توسعه و رکود شهر. آنچه این سه مرحله را هم به پیوند می‌دهد عامل جمعیت است. به همین دلیل می‌توان گفت نظریه توسعه ابن‌خلدون بر نظریه جمعیتی استوار است، بدین معنی که هر چقدر جمعیت بیشتر باشد بازده کار و در نتیجه توسعه شهر بیشتر است و بر

عکس.

از نظر ابن خلدون، انگیزه اولیه برای تشکیل شهر از درون انسان بادیه نشین ناشی می‌شود، چرا که به عقیده او "شهرنشینی به منزله هدفی برای بادیه نشینان است که به سوی آن در حرکت اند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه نشینی به مطلوب خویش نایل می‌آیند" (همان: ۲۳۰، ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۶۷۶). بنابراین انسان بادیه نشین در سیر تکامل اجتماعی خود از بادیه به شهر، پس از پشت سر گذاشتن شرایطی سخت به تشکیل دولت اقدام می‌کند. در نتیجه، تشکیل دولت سکوی پرشی است که انسان با تکیه بر آن می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد. از این منظر حفظ دولت نویناد در برابر خطرات ستیزه جویان و تصرف شهرهای آنان دلایل دیگری است که ابن خلدون بدانها اشاره می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۶۷۶). درباره شدت رابطه نزدیک دولت و شهر ابن خلدون تا آنجا پیش می‌رود که دولت را به منزله صورت در مقابل ماده می‌داد که انفکاک آنها از یکدیگر امکان‌ناپذیر است (همان: ۷۴۴). او در ادامه بحث منظور خود از ماده و صورت را روشن‌تر بیان می‌کند و پیوند آن را با عامل جمعیت نشان می‌دهد و می‌گوید "دولت و پادشاهی به منزله صورت جمعیت و مجموعه رعایا و شهرها همچون ماده آن صورت‌اند" (همان: ۷۳۴).

در سطح نظر و داده‌های تجربی ابن خلدون به خوبی اثبات می‌کند که شرایط وجودی دولت، تحول مراحل آن، کوتاه مدت یا بلند مدت بودن اقتدار آن همه بر توسعه شهر، بویژه توسعه صنعت تأثیر شایانی دارد. در سطح عمل علاوه بر دولت، این جمعیت که نقش اساسی را در نظریه توسعه شهرسازی می‌کند، از این رو در مرحله اول توسعه دولت، مواد مورد استفاده در بنای خانه‌ها و مساکن ساده‌اند و از وسایل تزئینی در آنها خبری نیست. در حالی که با توسعه عمران و افزایش جمعیت و پیدایش صنعتگران، تغییرات عمده‌ای در ساخت و ساز شهری رخ می‌نماید. ابن خلدون خود این چنین می‌گوید:

باید دانست هنگامی که نخست شهرها را بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها و مساکن اندکی است و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایه برافراشتن دیوارها از لحاظ بلندی و زیبایی است مانند سنگ‌های تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبه

وصدف و شیشه در آن کمیاب است و از این رو بناهای آن در چنین وضعی شبیه مساکن بادیه نشینان و ابزار (مصالح) آن تباه و فاسد است. ولی هنگامی که عمران و اجتماع شهر توسعه یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم به سبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می‌یابد تا به مرحله‌نهایی کمال خواهد رسید (همان: ۷۱۰-۱۱)

در توسعه فیزیکی شهر ابن‌خلدون علاوه بر دولت و تداوم سیاسی آن و جمعیت به نقش فناوری موجود در زمان خود مانند جراثقال، ماشین یا چرخ‌ها توجه دارد و می‌گوید استفاده از اینها نیروی کار را چندین برابر می‌کند که از عهده انسان خارج است (همان: ۶۷۸).

پس از توسعه فیزیکی توسعه رفاه اجتماعی سطح دیگری از تحلیل است که ابن‌خلدون با تکیه بر عامل جمعیت به تبیین آن می‌پردازد. در این مورد ابن‌خلدون پس از طرح یک بحث مقدماتی در مورد نتایج حاصل از کار دسته جمعی و یا افزایش تولید ناشی از تقسیم کار اظهار می‌دارد مازاد کارها پس از برآوردن نیازهای ضروری صرف عادات و کیفیات تجمل، وسایل رفاه و توانگری خواهد شد (همان: ۷۱۲). علاوه بر این نیازهای شهرهای دیگر را نیز برآورده می‌کند. لذا درآمد این گونه اجتماعات خواهی نخواهی فزونی می‌یابد. به طور خلاصه با توسعه و ترقی اجتماع کارها افزون و نتایج حاصل از این مرحله نیز چندین برابر و موجب ابداعات جدید می‌شود (همان: ۷۱۳).

پس از این مرحله ابن‌خلدون به مقایسه وضع زندگی و رفاه شهرهای مرفه‌تر و عقب مانده و اصناف درونی آنها می‌پردازد و می‌گوید وضع زندگی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) در شهر فاس مانند شهر بجایه و تلمسان نیست. به نظر ابن‌خلدون "میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت‌های بسیاری وجود دارد چنانچه زندگی یک قاضی در فاس مرفه‌تر از زندگانی یک قاضی در تلمسان است. و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم که وضع زندگی آنان در فاس بهتر از زندگی همان صنف در تلمسان است" (همان: ۷۱۴-۱۵). در ادامه بحث ابن‌خلدون می‌افزاید که وضع رفاه و آسایش در مصر در مقایسه با شهرهای غرب دنیای اسلام آنچنان است که سبب علاقه‌مندی بینوایان

مغرب برای مهاجرت به مصر شده است (همان: ۷۱۵). دلیل عمده این تفاوت در سطح زندگی و درآمد را ابن خلدون ناشی از تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور می‌داند که در این زمینه وضع درآمد و هزینه در فاس به علت بازار کار بیشتر از دیگر شهرهاست. در این راستا مقایسه سطح قیمت‌ها در شهرها مقوله دیگری است که ابن خلدون به کم نیروی کار انسان (جمعیت) در مرحله اول و مرحله بعد با محاسبه عوامل دیگر به تحلیل و بررسی آن می‌پردازد. دلیل این تحول دیدگاه را باید در تغییر شرایط سیاسی و وضعیت مسلمانان در اندلس جست و جو کرد که منجر به داده‌ای تازه شده است. او در نگاه اول، کارها را به ضروری و تفننی تقسیم کرده و اظهار می‌دارد که "هرگاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزوده شود، بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آنها ارزان می‌شود و بهای اشیاء تفننی و کمالی چون خورش‌ها و میوه‌ها و غیره روبه گرانی می‌گذارد. به علاوه هرگاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد. قضیه بر عکس خواهد بود" (همان: ۷۱۷). ابن خلدون دلیل ارزانی کالاهای ضروری در شهرهای توسعه یافته را در کوشش همه‌جانبه همه مردم، که متناسب با شرایط محیطی و ساختار شهرها در آن دوره تاریخی بوده است، در تولید کالاهای ضروری جست و جو می‌کند. این کوشش همه جانبه موجب فراوانی آن کالاهای ارزانی قیمت آنها می‌شود. حال آنکه در مورد کالاهای تفننی و کمالی با کمبود و در نتیجه تعداد فزاینده متقاضی جامعه توسعه یافته روبروست. این امر، خود به گرانی آنها منجر می‌شود. نظریه اولیه ابن خلدون در مورد قیمت ارزاق که صرفاً مبتنی بر نیروی کار کارگران بود با تحولات حاصل شده در شرایط مسلمانان در اندلس به گونه‌ای درمی‌آید که اندلس به گرانی ارزاق مشهور شده است. ابن خلدون دلیل این گرانی را کیفیت زمین مسلمانان می‌داند. وقتی آنها توسط مسیحیان از اسپانیا رانده شدند به اجبار به کنار دریا و نواحی نامناسب پناه بردند و برای آماده سازی زمین و استفاده بهینه از آن مخارجی را هزینه کردند که آن را در بهای محصولات در نظر می‌گیرند (همان: ۷۲۰).

تا اینجا به نقش جمعیت در توسعه شهر اندیشیدیم. اکنون به سطحی دیگر از تحلیل ابن خلدون یعنی رکود و انحطاط شهرها باز می‌گردیم. در صفحات قبل گفته شد که از نظر ابن خلدون وابستگی حیات شهر به حیات دولت آن قدر زیاد است که او از واژه ماده و صورت و عدم انفکاک این دو صحبت می‌کند (همان: ۷۴۴). با جابه جایی

سلسله‌ها و راه یافتن فتور و سستی به دولت، شهر با تقلیل جمعیت روبه‌رو می‌شود و این موضوع خود به کاهش عمران و اختلال در رشد و توسعه دولت می‌انجامد. ابن‌خلدون خود این چنین می‌گوید:

کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود می‌توان در سرزمین افریقیه و برقه مورد ملاحظه قرار داد که چون ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقر و بینوایی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولت‌های آن مرز و بوم گرفتار بینوایی شدند (همان: ۷۲۵).

کاهش یا تقلیل جمعیت می‌تواند به واسطه پدیده‌های طبیعی نیز رخ دهد، همان گونه که در قرن هشتم چنین شد. در این قرن در شرق و غرب، جوامع بشری دستخوش طاعون (وبا) مرگباری شدند که نتیجه آن از بین رفتن جمعیت و تمدن بود (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۶۰). علاوه بر این، به واسطه انتقال قدرت از شهری به شهر دیگر، جمعیت کاهش یافت و این خود سبب اختلال در سطح رفاه و آسایش مردم آن شهر شد. این چیزی است که برای بنی عباس، سلجوقیان و مرینیان مغرب که پایتخت خود را تغییر داده‌اند اتفاق افتاده است. "خلاصه هر دولتی که پایتخت خود را تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می‌یابد" (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۷۴۳). سؤالی که در اینجا مطرح است این است که در صورت عدم تغییر پایتخت، توسعه و رفاه شهر با تغییر دولت‌ها چه وضعیتی پیدا خواهد کرد؟ به نظر ابن‌خلدون، در ابتدای جابه‌جایی دولت‌ها به دلیل رویکرد منفی دولتمردان جدید نسبت به عادات تجملی دولت قدیم، با رکوردی نسبی در عمران روبه‌رو هستیم، ولی پس از گذشت مدتی، عادات تجملی جدید دولت مردان پدیدار خواهد شد که به توسعه مجدد شهر خواهد انجامید. (همان: ۷۴۲)

۴-۲-۶- نظریه ارزش کار

نظریه ارزش کار و صنعت از قسمت‌های مهم نظریه اجتماعی ابن‌خلدون است که در آن نقش نیروی انسانی بیشتر از جاهای دیگر ظهور و بروز پیدا کرده است. از جهت

تقدم و تاخر مطلب، ابتدا به طرح نظریه ارزش کار و سپس به چگونگی کاربری این نظریه در بخش صنعت می پردازیم.

نظریه ارزش کار ابن خلدون جدای از جهان بینی مذهبی او نیست. در جهان بینی او، خدا، انسان را جانشین خود قرار داده و هر آنچه را در زمین و آسمان است، برای او آفریده و مسخر او گردانیده است^۱ (همان: ۷۳۵). در این جهان بینی اگر چه همه چیز مسخر انسان است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن وجود دارد، گسترده است، ولی بدون نیروی کار انسان هیچ محصولی و ثروتی به دست نخواهد آمد، خواه مربوط به صنعت باشد که اساس وهستی آن چیزی جز کار نیست و خواه از حیوان یا معادن باشد که باز نیروی کار انسانی لازم است (همان: ۷۵۵). ابن خلدون براساس این رویکرد اظهار می دارد که ارزش کالا برابر با میزان کار متبلور شده در آن است. اگر صنعت، صنعت ظریفه باشد، آن هم چیزی نیست جز آنکه در آن کار بیشتر متبلور شده است. ابن خلدون خود چنین می گوید:

باید دانست که آنچه انسان از آن سود برمی گیرد و از میان انواع ثروت ها آن را کسب می کند اگر از جمله صنایع باشد پس مایه سودی که از آن به دست می آید ارزش کاری است که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از به دست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است. زیرا در اینجا به جز کار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نیست. گاهی از صنایعی است که چیزهای دیگر هم در آنها هست، مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها چوب و رشتن هم می باشد، ولی در آن دو، کار افزون تر است و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیشتر (همان: ۷۵۶).

اکنون که محرز گردید هستی و بنیان اجتماع از کار انسان مایه می گیرد، سخن بعدی ما کاربرد این نظریه در تبیین مسایل صنعت توسط ابن خلدون است. به نظر ابن خلدون، صنعت اغلب در شهرها یافت می شود. به علاوه از امور ترکیبی و علمی است که در آن از اندیشه و نظر استفاده می شود (همان: ۷۵۹). مهم تر از همه اینکه اساساً او معتقد است "صنایع بنفسه کار" است (همان: ۷۵۵) یعنی صنعت جز کار چیزی نیست.

□ بحث کلیدی در نظریه ابن خلدون درباره صنعت مربوط به پشت سر گذاشتن حد

۱ - مستندات ابن خلدون در نظریه ارزش کار همه از قرآن کریم اخذ شده است.

"ضروریات معاش" توسط جامعه است. برای گذر از این مرحله و فرارفتن از ضروریات، ابن‌خلدون به دو دلیل عمده استناد می‌کند. دلیل اول یک دلیل سیاسی - اقتصادی است که با متصرفات دولت پیوند دارد. بر اساس این نوع استدلال هر چه متصرفات دولتی بیشتر باشد، آثار تمدنی بیشتر است. ابن‌خلدون خود این چنین می‌گوید:

کیفیت تمدن یک دولت به نسبت عظمت و پهناوری آن می‌باشد، زیرا امور تمدن از توابع آسایش و خوشگذرانی است و آسایش و خوشگذرانی از توابع ثروت و نعمت است و ثروت و نعمت از توابع کشورداری و میزان استیلا و تسلط اهل دولت بر آنست و همه اینها به نسبت (عظمت یا خردی) کشور است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۳۳۲).

✓ دلیل دومی که ابن‌خلدون در اینجا اقامه می‌کند مربوط به کار انسان است. بنابراین نظریه‌در جامعه بادیه نشین صنعت یا اساساً وجود ندارد و یا اگر هم باشد در سطح نازلی است. دلیل عمده مطلب محدود شدن همکاری افراد در حد برآوردن نیازهای ضروری است. به همین دلیل است که ابن‌خلدون می‌گوید بادیه‌نشینان با وجود داشتن عناصر و مؤلفه‌های قدرت و برتری بر شهریان از نظر ابزار کشاورزی مغلوب شهریان هستند (همان: ۲۹۲). بر اساس این رویکرد ترقی و توسعه صنعت به ترقی و توسعه اجتماع بستگی دارد. توسعه اجتماعی نیز بر جمعیت و نیروی کار آن وابسته است. از این رو به نظر ابن‌خلدون هر چه جمعیت بیشتر باشد، کار مازاد بیشتری تولید می‌شود که فراتر از نیازهای ضروری می‌گردد که این خود موجب رشد و صنعت می‌شود. در تحلیلی دیگر، وقتی جمعیت کمتر باشد صنایع نیز ساده خواهند بود. ابن‌خلدون خود این چنین موضوع را تبیین می‌کند:

.... و نیکویی صنایع به نسبت اجتماع و ترقی یک شهر پیشرفت می‌کند.... در اجتماع بادیه نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت، مردم تنها به صنایع بسیط نیازمنداند، بویژه صنایعی که در ضروریات به کار می‌روند.... و هنگامی که اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تفنن و امور تجملی پدید آید آنوقت زیبایی و بهتر کردن هنرها از جمله خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود، و صنایع با کلیه وسایل مکمل آنها روبه کمال

خواهد رفت... و گاهی که ترقی اجتماعی و تمدن از حد بگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی می‌کند (همان، ۱۳۵۹: ۷۹۴-۷۹۳).

مستندات تاریخی ابن‌خلدون برای رسیدن به چنین دریافتی درباره صنعت، وضعیت صنعت در کشورهای اسلامی در روزگار او مانند مصر، اندلس، تونس، عراق و شام و دیگر کشورهای اسلامی بوده است (همان: ۷۹۷-۷۹۴). اکنون که معلوم شد که صنعت چگونه شکل می‌گیرد، ببینیم چه عواملی در گسترش آن مؤثرند. ابن‌خلدون به دو عامل عمده اشاره می‌کند، یکی اینکه نیازهای عمومی مردم سبب افزایش تقاضا و خود سبب رشد آن نوع صنعت می‌گردد. مهم‌تر از نیاز مردم نقش دولت در توسعه و گسترش صنعت است. به عقیده ابن‌خلدون پیشرفت و بهتر شدن صنعت وقتی میسر خواهد شد که دولت خواستار آن باشد و تا زمانی که دولت نخواهد چندان پیشرفتی حاصل نخواهد شد (همان: ۷۹۸).

ابن‌خلدون پس از بررسی رابطه نظریه ارزش کار با صنعت، به بررسی ثروت صاحبان مشاغل کشاورزی، بازرگانی و صنعت پرداخته است. او برای تبیین ثروت صاحبان مشاغل، تنها نظریه ارزش کار را کافی نمی‌داند، از این رو مفهوم جاه یا مکانت و نفوذ را به عناصر تحلیلی خود اضافه می‌کند. به نظر ابن‌خلدون جاه "عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل می‌شود و آن را درباره هموعان زیردست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان به قهر و غلبه به کار می‌برد" (همان: ۷۷۳). به عقیده او جاه یا مکانتی که فرد در سلسله مرتب اجتماعی به دست می‌آورد سبب رجوع مردم با انگیزه‌های مختلف به آنها می‌شود. از این رو در ازای استفاده از موقعیت آن صاحب جاه، او را نیز بهره‌مند می‌کنند. به همین دلیل می‌بینیم که صاحبان جاه بزودی ثروت هنگفتی را به دست می‌آورند (همان: ۷۷۱-۷۷۰). ابن‌خلدون سپس به مقایسه وضع و شرایط کشاورزان، بازرگانان و صنعتگران پرداخته تا تأثیر جاه را در نوع ثروت آنها نشان دهد. او می‌نویسد:

کسیکه فاقد جاه است هر چند متمول هم باشد توانگری او تنها به اندازه کار یا سرمایه‌اش خواهد بود و به سبب کوشش و پشتکارش افزون خواهد شد، مانند بیشتر بازرگانان، و برخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگر فاقد جاه باشند و به همان صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب

گرفتار بینوایی می‌شوند و دیر ثروت به دست می‌آورند، بلکه بیش از حداقل زندگی و مقدار سد جوع بهره‌ای نمی‌برند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم می‌سازند (همان: ۷۷۴).

ثمرات مکانت برای صاحبان جاه و نفوذ، ثروت و برای جویندگان جاه و نفوذ فروتنی و چاپلوسی است که در نهایت به ثروت جوینده جاه می‌انجامد. به نظر ابن‌خلدون فروتنی و چاپلوسی، صفت بیشتر توانگران و سعادتمندان است. آن کسانی که در نظام سلسله مراتب اجتماعی دارای خوی بلند نظری و بلند پروازی اند، دریافت‌های آنها ناشی از کار آنهاست که در نتیجه همیشه با فقر و بینوایی دست به گریبان اند (همان).

نتیجه گیری

در مقایسه با جهان کلاسیک و عصر مسیحیت در دوره تمدن اسلامی، شاهد پیشرفتی شگرف در همه حوزه‌های معرفتی از جمله مطالعه اجتماع و فهم و درک تغییر و تحولات اجتماعی هستیم. در این دوره ابن خلدون علم عمران را تأسیس کرده و آنرا دانشی نو بنیاد نامید (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۷۰). این دانش نو بنیاد به جهت موضوع، روش با علم مدنی و دیگر علوم که به شکلی به مسایل اجتماعی می‌پرداختند متفاوت است. از جهت موضوع به طرح موضوعاتی پرداخته که تا زمان او هیچکس بدان نپرداخته بود، مانند انواع اجتماع، نظریه همبستگی، نظریه نسل‌ها و نظریه صنعت. این نوآوری‌ها برای ابن خلدون ممکن نبود، مگر اینکه او از مبانی نظری جهان کلاسیک فاصله گرفته و مبانی جدیدی را پایه ریزی کرده باشد. این همان کاری است که ابن خلدون کرده است، بدون اینکه از ارسطو دستور گرفته باشد (همان: ۷۳). او در تدوین علم خود از متون اسلامی بویژه قرآن مجید بهره برده است. برای اولین بار در تاریخ فکر اجتماعی، ابن خلدون مفهوم اجتماع را ابداع کرد و بکار برد، در حالیکه در جهان کلاسیک و مسیحیت از این واژه استفاده نمی‌شد، از جهت نظری ابن خلدون به نظریه فطرت که وجه مشترک همه انسانها در روی کره خاکی معتقد است. این نظریه مبشر همسانی و برابری بین انسانهاست. در نتیجه ابن خلدون دلیل گوناگونی پدیده‌ها را اعم از تشکیل دولت، توسعه شهری، تحول فرهنگی در شهرها، رشد صنعت و بسیاری از مسایل دیگر در اجتماع جست‌وجو می‌کند. بدین شکل است که مفهوم انسان- اجتماع به مفهوم کلیدی علم عمران بدل می‌شود. علمی که ابن خلدون در تأسیس آن خود را مقدم، مبدع و مبتکر می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۱۲۹۱).

۵- رنسانس

۵-۱- مقدمه

در تاریخ مغرب زمین با دوره‌ای مواجه می‌شویم که "رنسانس" نامیده می‌شود. این دوره از نیمه دوم قرن پانزدهم تا پایان قرن هفدهم را در بر می‌گیرد. به عقیده دکتر شریعتی، رنسانس از قرن پانزدهم آغاز می‌شود، زیرا دقیقاً در سال ۱۴۵۶ م. قسطنطنیه، استانبول فعلی که مرکز فرهنگی و مذهبی قرون وسطی و عامل سلطه بر تفکر و فرهنگ و اندیشه دنیا بود به دست مسلمانها فتح شد. از این رو دنیای غرب سقوط این مرکز را به فال نیک گرفته و آنرا موجب نجات و آزادی تفکر و فلسفه و مذاهب و مکتب‌های مختلف می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۲۸، ۷۵). در اینکه این مقطع زمانی چه مشخصه‌هایی دارد که سبب افتراق آن با گذشته خود شده است و اینکه چه عواملی دست اندرکار این تغییر بزرگ بوده‌اند جای بحث، توجه و دقت لازم وجود دارد. در مورد این رخداد مهم، تحقیقات بیشماری صورت گرفته و هریک سعی کرده‌اند بخشی از این واقعیت چند وجهی را توضیح دهند. با این وصف می‌توان در ورای این تفاسیر مختلف دو جریان عمده تحلیلی را باز شناخت.

جریان نخست، تفکری است که علت تحولات را در درون قرون وسطی جست و جو می‌کند. این جریان فکری سطوح مختلف تحلیلی را شامل می‌شود. یک سطح تحلیل قضاوت عموم و رویکرد برخی از نویسندگان را در بر می‌گیرد. افرادی مانند بوتول (بوتول، بی تا: ۲۰) و مایکل فاستر (فاستر، ۱۳۶۲: ۴۶۱) این طور وانمود می‌کنند که مردم مغرب زمین تا سال ۱۴۵۰ م. در دوره قرون وسطی بسر می‌بردند، ولی از این مقطع زمانی یکباره بیدار شدند، تولدی مجدد یافتند و توانستند تمام موانع ذهنی، فکری، اجتماعی را از سر راه خود بردارند و برای خود دنیای مدرنی را بسازند. این جریان فکری در سطحی دیگر سعی می‌کند با اسناد به نظریه‌های مطرح شده از طرف متفکران قرن نوزدهم، بویژه مارکس، به تبیین چگونگی تحول دوره فتودالیسم بپردازد. مارکس در

نگاه تاریخی خود از منظر شیوه تولید چهار نوع شیوه تولید را از هم تفکیک می‌کند: شیوه تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوازی (آرون، ۱۳۵۴: ۱۶۴). تفسیری که از شیوه تولید تحول تاریخ به عمل آمده است، شیوه‌های چهارگانه تولید را به دو گروه این مراحل تحول تاریخ به عمل آمده است، شیوه‌های چهارگانه تولید را به دو گروه تقسیم کرده است که هریک از آنها ناظر بر تحول گروهی از کشورهاست. دسته اول شامل شیوه تولید باستانی، فئودالی و بورژوازی بیانگر تحول در جامعه اروپایی است، در حالی که شیوه تولید آسیایی که در دسته دوم قرار می‌گیرد ناظر بر تبیین تحولات در جوامع غیر اروپایی است. از منظر شیوه تولید باستانی، فئودالی و بورژوازی، هر شیوه تولید در برگیرنده تضادهای درونی است که به فروپاشی آن و ظهور شیوه تولید جدید می‌انجامد. فئودالیسم که بنیان اقتصادی قرون وسطی است، توسط طبقه متوسط، طبقه‌ای که نه ارباب است و نه رعیت، نابود می‌شود و خود جانشین آن در تاریخ می‌گردد.

سطح دیگر تحلیل، در اینجا، استناد به تأثیر و همنوایی مذهب پروتستان با تحولات اقتصادی - اجتماعی عصر رنسانس است. نظریه پردازان اجتماعی مانند بارنز و بکر اعتقاد دارند که آیین پروتستان به‌طور غیرمستقیم بر ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم)، پوریتانیسم و سرمایه‌داری تأثیر بسزایی داشته است. به نظر آنها طبقه بورژوا که در اروپا، پس از جنگ‌های صلیبی پدید آمد و در جریان تحولات بعدی قوام یافت، برای رهایی از قیود نظام زمیندار و حکومت کلیسا از نهضت کالون حمایت کردند. کالون نیز در مقابل برای تأیید تحولات اقتصادی جدید به تفسیر انجیل پرداخت و از بورژوازی حمایت کرد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۷۱). یکی از جامعه‌شناسان مشهوری که این اندیشه را پذیرفته است ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی است. او در نظریه مشهور خود به نام پروتستانیسم و سرمایه‌داری از منظر متفاوت از مارکس به تبیین تحولات رنسانس و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری می‌پردازد. او تحولات قرون وسطی را نه براساس اقتصاد، بلکه با استناد به فرهنگ توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند.

جریان دوم فکری، جریانی است که عامل تحول در جامعه اروپایی را نه در درون، بلکه در بیرون و در تماس‌های فرهنگی میان مسیحیان و مسلمانان جست و جو می‌کند. دکتر شریعتی از جمله معتقدان به این جریان فکری است. او اظهار می‌دارد برای اینکه بی‌بیریم که قرون وسطی چگونه متحول شده است، ابتدا لازم است ویژگی‌های این

دوران را مشخص کنیم و سپس ببینیم که این ویژگی‌ها چگونه تغییر یافته‌اند. به اعتقاد او ویژگی‌های قرون وسطی را می‌توان در دو اصل خلاصه کرد؛ یکی اینکه قرون وسطی از نظر زیربنای اجتماعی و اقتصادی، فنودالیزم است. دیگر اینکه از نظر مذهب و جهان‌بینی و فلسفه و فکر، آخرت‌گرایی و ریاضت و زهد و معنویت‌پرستی ذهنی و مجرد روح بر اندیشه‌ها مسلط است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۸۲). تغییر این دو اصل را می‌توان به شیوه‌های گوناگون توضیح داد، شریعتی تغییر جهان‌بینی آخرت‌گرای کاتولیک و شکل‌گیری مذهب پروتستان را در نتیجه آشنایی مسیحیان با دنیای اسلامی می‌داند. به همین دلیل او پروتستان را "مسیحیت اسلامیزه" شده می‌داند. پروتستان یعنی مسیحیتی که بیش از اسلامی تفکر و تلقی جهانی و جهان‌بینی اسلامی را گرفته، ولی مسیحی باقی مانده است (همان: ۱۰۶). همچنین او اظهار می‌دارد که رشد بورژوازی نیز به دلیل ارتباط و تجارت کالاهای ساخته شده کشورهای اسلامی به اروپاست (همان: ۱۱۲). این هر دو رخداد نتیجه مهاجرت صلیبی یعنی مهاجرت توده مردم مسیحی به سرزمین‌های اسلامی و آشنایی آنها با تحولات آنجا یا به عبارتی برخورد فرهنگی بین آنها و تأثیرپذیری از کشورهای اسلامی بوده است. به همین دلیل است که شریعتی در مورد رنسانس می‌گوید "بدون هیچگونه اعمال تعصبی می‌توانیم نتیجه بگیریم که رنسانس تحولی بود که اروپا توانست سد کلیسا را بشکند و عطش خود را از دریای معارف اسلامی فرو نشاند" (همان: ۲۳). سرفصل‌های عمده دستاوردهایی که غرب در اثر جنگ‌های صلیبی از شرق اسلامی گرفته به‌طور خلاصه عبارتند از:

۱- توجه به جهان‌گرایی و زندگی مادی در جامعه‌های اسلامی در دوره جنگ‌های صلیبی: زیرا دوره قرون وسطی دوره آخرت‌گرایی افراطی است. پس از اینکه (مسیحیان) طی جنگ‌های صلیبی با جامعه اسلامی تماس گرفتند، این آخرت‌گرایی به نوعی زندگی اجتماعی و سیاسی تبدیل شد، زیرا دین اسلام دینی اجتماعی، سیاسی و جهانی است.

۲- تزلزل رابطه میان مردم و کلیسا و سقوط اصالت و شخصیت روحانیت و پاپیسم بعد از تماس فرهنگی‌ها و اروپایی‌ها با جامعه‌های اسلامی.

۳- راهیابی بیش از پیش سیاسی نوین از اسلام به مغرب: نظام حکومتی غرب در قرون وسطی ملوک‌الطوایفی یا فنودالیزم بود. فنودالیت اروپا تحت تأثیر جنگ‌های صلیبی

از بین رفت و مرکزیت به وجود آمد و همه قدرت‌ها تحت اختیار یک نفر قرار گرفت. اروپاییان تحت تأثیر جنگ‌های صلیبی دو وجه متناقض را از اسلام گرفتند: مرکزیت کلیسایی را از بین بردند و مرکزیت سیاسی را تحت تأثیر اسلام به وجود آوردند.

۴- فرو ریختن فتودالیسم در مغرب زمین

۵- آشنایی با صنعت و هنر و علوم جدید.

۶- رواج تجارت جهانی و پیدایش مراکز متعدد اقتصادی در اروپا.

۷- اخذ روش تحقیق از مسلمانان و گرایش به علوم طبیعی.

۸- سقوط شخصیت ارسطو که بر همه ذهن‌ها و فکرها تسلط مطلق داشت: مسیحی‌ها در طی جنگ‌های صلیبی و اقامت طولانی در شرق با اندیشه‌ها و مکتب‌های تازه، غیر از اندیشه و مکتب ارسطو آشنا شدند. این امر موجب نزول شخصیت ارسطو شد.

۹- نفوذ ابن‌الرشد، ابوعلی سینا و غزالی...: ابن‌الرشد نشان داد که چگونه فلسفه جدید عقلی در اروپا باید به جای فلسفه ارسطو رشد کند و غزالی نشان داد که چگونه فلسفه احساسی و اشراقی تازه باید در برابر عرفان و تصوف مسیحیت قد علم کند.

۱۰- رواج اقیانوس‌نوردی و سفرهای بین‌المللی و جهانی و جهانگردی به جای دریاچه‌نوردی و ساحل‌نوردی: اروپاییان در قرون وسطی فقط می‌توانستند با بلم‌های خود از کناره ساحل بگذرند و از این بندر به آن بندر بروند. مسلمانان کار با قطب‌نما را به اروپاییان آموختند. مردی به نام احمد برای نخستین بار قطب‌نما را به یک جهانگرد اروپایی داد تا به وسیله آن راه‌های دریایی را بشناسد. بعدها مسلمانان نقشه اقلیمی جهان را برای نخستین بار به اروپاییان دادند و با این دو وسیله به جای دریاچه‌نوردی، اقیانوس‌نوردی شروع شد که اثر بزرگی در وضع دنیا گذاشت. دیگر اینکه اروپاییان ساختن کشتی‌های جدید و بزرگ را نیز از مسلمانان فراگرفتند و بعدها آن را تکمیل‌تر کردند.

۱۱- جنگ (مهاجرت) صلیبی جامعه اروپا را به جامعه‌ای مهاجر تبدیل کرد. این امر، امکان مهاجرت‌های جدید را در اختیار آنها گذاشت (شریعتی،

علاوه بر شریعتی متفکران دیگری نیز چنین رویکردی دارند، به عنوان مثال نویسندگان کتاب تاریخ اندیشه اجتماعی معتقدند که برخورد فرهنگی پویاترین عامل تاریخ است. "این نیروی عظیم از زمان جنگ صلیبی تاکنون یکی از عوامل مهم تاریخ اروپا بوده است" (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۸۸). استاد زرین کوب نیز به شکل دیگری این مطلب را بیان می‌دارد. او در قسمت بیست و چهارم کتاب خود به نام کارنامه اسلام به تأثیر علوم مسلمانان در حوزه‌های مختلف بر غرب پرداخته و اظهار می‌دارد مجموعه تأثیر این عوامل موجب عکس‌العملی شد. این عکس‌العمل عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به نام رنسانس ظاهر شد: گرایش به یونانی‌مآبی برای فرار از اسلام‌مآبی. این رویکرد منفی نسبت به اسلام برای این بوده است که آنها خواسته‌اند تا شانه از بار منت مرییان خویش خالی کنند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۱۶۹).

پدیده رنسانس خواه از عوامل درونی سرچشمه گرفته باشد، همان طور که عده‌ای بر این عقیده‌اند و یا خواه ناشی از عوامل بیرونی باشد که بعداً درونی شده‌اند، همان‌طور که برخی نیز این چنین فکر می‌کنند، در بستر خود شاهد جریان‌های فکری بوده که ادامه حیات آنها هویت سده‌های بعدی را رقم زده است. در این باره اگر از نهضت اصلاح دینی یا پروتستانیسیم بگذریم، نهضتی که اهمیتش بیشتر از جهت تأثیری است که بر جنبش‌های سیاسی و اقتصادی داشته تا تحول دینی (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۶۹)، سه جریان عمده فکری را در دوران رنسانس می‌توان از هم باز شناخت.

اولین جریان فکری مربوط به جریان فکری مسلط در قرون وسطی یعنی جریان فکری سنت آگوستین است. این جریان فکری در دوران رنسانس کاملاً از بین نرفت، بلکه تضعیف شد و توسط کسانی همانند فرانسیس شکلتون و یا گادفری گودمن ادامه یافت. شکلتون در سال ۱۵۸۰ م همچون آگوستین معتقد بود که این جهان نابود می‌شود. گودمن در سال ۱۶۱۶ م. بر نظریه هبوط آدم تأکید می‌کرد و از فساد طبیعت بشر که با هبوط آدم شروع شده بود سخن می‌گفت. جریان دوم جریان اومانیسیم^۱ یا انسان‌مداری است. این جریان را کسانی پدید آوردند که از نگاه آن جهانی یا اخروی جریان اول راضی نبودند. در نتیجه در مقابل طرز تفکر آگوستینی‌ها واکنش نشان داده و هدفشان جلب توجه به امور دنیوی و این جهان بود. آنها این کار را با احیای ادبیات کلاسیک بویژه آثار

نویسندگان مادی به انجام می‌رساندند. مونتینی (۱۵۹۲-۱۵۳۳) نویسنده‌ای از این جریان فکری است. نویسندگان مورد علاقه او از میان تحلیلگران سکولار و نظریه‌پردازان مادی یونان و روم بود، مانند سیسرو و اپیکوریان. نکته‌ای که مونتینی را از جریان اول جدا می‌کرد عدم پذیرش دیدگاه کلیسای ارتدوکس در مورد هبوط آدم و انتقال گناه او به ابنای بشر بود^۱. جریان سوم، سنت فکری جدیدی بود که با سفرهای اکتشافی ارتباط داشت. دانشمندان و نخبگانی که به این سنت فکری علاقه‌مند بودند تلاش می‌کردند که بنای فکری خود را بر یافته‌های علمی ناشی از سفرهای اکتشافی استوار سازند. به همین دلیل رویکرد آنها نسبت به پدیده‌های اجتماعی و طبیعی اساساً مخالف رویکرد دانشمندانی بود که به جریان اول تعلق داشتند. تفاوت بین رویکردهای جریان‌های اول و دوم با جریان سوم، به مجادله علمی میان آنها و در نتیجه تضعیف کامل گروه اول انجامید. به این ترتیب در پایان قرن هفدهم، مدرن‌ها مرکب از گروه دوم و سوم پیروز شدند. در پیروزی گروه‌های جدید عوامل عدیده‌ای دخیل بوده که از آن جمله می‌توان به پیشرفت علوم در زمینه‌های گوناگون اشاره کرد. در این زمینه مهم‌ترین تغییر در نجوم روی داد. تحولات در زمینه نجوم، تحکم و سیطره هیئت قدیم را که در آن، زمین مرکز دنیا بود و بقیه کرات به دور آن می‌چرخیدند و هر کدام از کرات نقش اساسی در سرنوشت مردم داشتند، از اعتبار انداخت. زمین از مرکز بودن خارج شد و در ردیف بقیه سیارات قرار گرفت. در این مسیر، کوپرنیک نخستین ضربه را به علم قرون وسطایی زد. او معتقد بود "اصول اساسی فرضیه‌ها یا نظریه‌های مربوط به جهان هستی بایستی از نظر فیزیکی صحیح باشد و لاغیر" (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۲). کپلر آلمانی در این راه قدمی به جلو برداشت و قواعد حرکات سیارات را کشف کرد. گالیله ایتالیایی مؤسس علم طبیعی و نجوم جدید (فروغی، ۱۳۶۶: ۱۰۶) با تکمیل کار آن دو و به کار بردن تلسکوپ برای شناسایی اجرام سماوی این امکان را برای انسان اروپایی فراهم آورد که با دیدی بازتر به دنیا بنگرد، مسلماً مشاهده ستارگان و اجرام سماوی، هرچند از راه دور، تأثیر خود را بر اندیشه انسان بر جای گذاشت و متفکران آن عصر را به سوی دنیای جدیدی رهنمون ساخت.

گذشته از نجوم، زمین‌شناسی نیز از جمله علمی بود که در تضعیف گروه اول

نقش داشت. موضع‌گیری ولتر در برابر دانشمندانی که می‌خواستند عمر زمین را در محدوده کتب دینی مسیحیت بگنجانند و توضیح این مطلب که برای رسیدن به چنین مرحله‌ای از تمدن، انسان باید بیشتر از آنچه کتب مذهبی پیش‌بینی کرده‌اند در روی کره زمین به فعالیت پرداخته باشد، اولین نشانه‌های طرح تکامل اجتماعی نزد دانشمندان مغرب زمین بود. به این ترتیب، توجه به ترقی و رشد جامعه با کار ولتر وارد حوزه تاریخ‌نگاری، علوم فرهنگ یا علم انسانی شد. اسپینوزا نیز با این ادعا که کتاب مقدس عهد عتیق تنها تاریخ یهود است نه بیشتر و محتوای آن همانند هر کتاب تاریخ دیگر است به تضعیف جریان اول کمک کرد.

با وجود پیشرفت در دانش، موانع عمده ذهنی هنوز باقی مانده بود. گناه ذاتی و بیرون رانده شدن آدم و حوا از بهشت، هر امیدی را به بهتر شدن زندگی در اروپا از بین می‌برد. نوشته‌های دکارت (۱۶۵۵-۱۵۹۶م) فضای فکر و اندیشه را به نفع جریان مدرن تغییر داد. دکارت گناه نخستین انسان را تا حد یک اشتباه محاسباتی ساده پایین آورد و ادعا کرد انسان خود مسئول تشخیص دادن خوب و بد است.^۱ این یک چرخش عمومی در نظریه انسان‌شناسی بود که طی سده‌های متمادی بر اندیشه‌ها تسلط داشت. اما پیش از اینکه این دیدگاه که اساساً آدم و حوا گنایی مرتکب نشده‌اند را همه بپذیرند باید کار بیشتری انجام می‌شد تا موانع ذهنی کاملاً از بین برود. در این زمینه جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲م) نظر دکارت در مورد گناه اولیه انسان را تأیید کرد و اصلاً آن را منکر شد و به جای آن این اندیشه را گذاشت که: انسان به مدد طبع انعطاف‌پذیر خود می‌تواند با محیط طبیعی و منتظم پیرامون خود همساز شود (پولارد، ۱۳۵۴: ۴۰).

بدین شکل بود که پایه‌های تفکر مسیحی درباره انسان و مقصد زندگی که اندیشه مسلط قرون وسطی و از جهت نظری مانع عمده در راه بهسازی زندگی مردم اروپا بود، از سر راه پیشرفت برداشته و راه برای طرح نظری نو در مورد انسان و اعتقاد به رشد دایمی قدرت او و تسلط بر سرنوشت و بر محیط یا فلسفه اجتماعی ترقی راه را برای پیشرفت در قرن هجده آماده شد.

در دوره رنسانس با توجه به تغییر و تحولاتی که حاصل شد و نظم اجتماعی گذشته و بنیان‌های فکری متزلزل گشت، ما شاهد تلاش متفکرانی هستیم که در پی

الگوی جدیدی از نظم هستند. تلاش این عده در قالب آرمان‌گرایی سیاسی یا یوتوپیا نمود پیدا می‌کند. این آرمانشهرها که بازنمای وضعیت متغیر و یا انتقالی دورهٔ رنسانس هستند ترکیبی از تفکرات مختلف از جمله اندیشه یونانی است. علاوه بر این با نوعی دیگر از مطالعات روبه‌رو هستیم که مشهور و معروف به فلسفهٔ اجتماعی واقع‌گراست. این موضوع مطلب بعدی است که پیگیری می‌شود.

۵-۲- فلسفهٔ اجتماعی آرمانگرا^۱

ما می‌توانیم یکبار دیگر به دوره‌های تمدنی در گذشته بازگردیم و اندیشهٔ اجتماعی صاحب‌نظران را برحسب اینکه در تفکر و تعمق خود دربارهٔ شرایط اجتماعی زمان خود به طرح مدینهٔ فاضله‌ای پرداخته‌اند یا نه، مورد توجه قرار دهیم. نباید از یاد برد اندیشمندانی که به آرمانشهر توجه دارند، این توجه آنها به معنی عدم توجه به "مدینه" یا اجتماع موجود در شرایط خاص زمانی آنها نیست. این گروه از دانشمندان اجتماعات موجود را با عنوان کلی مدینه‌های "غیر فاضله" نام برده و ویژگی‌های آنها را نیز بر شمرده‌اند. بدون پرداختن مفصل به طرح اندیشه‌های آرمانگرایی به‌طور خیلی مختصر به مهم‌ترین آنها اشاره و سپس به طرح مدینه‌های فاضله که از سوی متفکران در دورهٔ رنسانس مطرح شده پرداخته می‌شود.

برحسب آنچه در کتب تاریخ اندیشهٔ اجتماعی آورده شده است، اولین کسی که به طرح مدینهٔ فاضله پرداخت افلاطون است. دربارهٔ علت طرح مدینهٔ فاضله توسط افلاطون گفته شده که ناملايمات اجتماعی که دولت - شهرهای یونان را در بر گرفته بود افلاطون را به فکر طرح مدینهٔ فاضله انداخته است. پوپر در این مورد می‌گوید "به عقیده من فلسفهٔ افلاطون و هراکلیتوس هر دو از تجربیات سیاسی آنها، بویژه از تجربیات آنها دربارهٔ جنگ طبقاتی و احساس خفتی که نسبت به تلاش جامعه داشته‌اند منبث گردیده است" (پوپر، ۱۳۶۴: ۴۸). از این رو افلاطون تمام سعی خود را به کار برده تا قالب کهن حکومت قبیله‌ای و شیوهٔ زندگی آن را بنا کند (همان: ۵۶). به همین دلیل شکل‌گیری مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون از پیشه‌وران شروع شده و پس از پیدایش جنگاوران با ظهور طبقهٔ حکمرانان تکمیل می‌شود. افلاطون برای حفظ این مدینهٔ فاضله، شرایطی را پیشنهاد

۱ - Utopianism

می‌کند که در فصل مربوط به تفکر اجتماعی در یونان مورد بحث واقع شده‌اند. آنچه در اینجا باید اضافه شود مدینه‌های غیر فاضله‌ای است که افلاطون به آنها اشاره می‌کند که عبارتند از:

- ۱- مدینه تیموکراسی، در این مدینه شرف و شجاعت حاکم است؛
- ۲- مدینه الیگارشی که حرص و آز به اهل آن حکومت می‌کند؛
- ۳- مدینه دموکراسی (مدینه حریت) یا مدینه مطلق‌العنانی؛
- ۴- مدینه تغلب، مدینه‌ای است که استبداد و خودکامگی بر آن حکومت می‌کند. این مدینه، مدینه‌ای کاملاً فاسد و به عبارت دیگر مدینه ترس و جنایت است (کویره، ۱۳۶۰: ۸۵).

پس از افلاطون، در حوزه تفکر و اندیشه اجتماعی مسلمین با مدینه‌های فاضله متعددی روبه‌رو هستیم. از جمله معروف‌ترین اینها مدینه فاضله فارابی است. با وجود اینکه برخی اعتقاد دارند فارابی در طرح مدینه فاضله خود از افلاطون تأثیر زیادی پذیرفته است، ولی نگارنده این سطور چنین باوری ندارد. جز اینکه معتقد است مدینه فاضله فارابی و افلاطون در نام مشترک‌اند. مقایسه مدینه فاضله افلاطون و فارابی صحت این مدعا را تأیید می‌کند. به عنوان مثال اگر شکل‌گیری مدینه فاضله افلاطون و فارابی را مقایسه کنیم در خواهیم یافت که روند شکل‌گیری آنها از دو مسیر کاملاً متفاوت می‌گذرند. در حالی که مسیر کامل شدن مدینه فاضله افلاطون از پیشه‌وران شروع می‌شود و به حکمرانان می‌رسد، در مدینه فاضله فارابی، این مسیر از رئیس اول شروع می‌شود و بعد از آن بقیه اقشار قرار می‌گیرند. این مدینه فاضله در نبود رئیس اول، توسط رئیس دوم و در نبود رئیس دوم، توسط شورای نخبگان که فیلسوف عضو ثابت آن است اداره می‌شود. مضاف بر اینکه به رئیس اول وحی می‌شود. در حالی که افلاطون برای انتخاب حکمران در دولت - شهر جست و جو کرده و کسانی را که از "جیش‌ان نور پیشوائی می‌درخشد" (فاستر، ۱۳۶۱: ۱۰۲) انتخاب می‌کند و آنها بعد از آموزش‌های لازم به این سمت انتخاب می‌شوند. از جهت سلسله مراتب، سلسله مراتب اقشار در مدینه فاضله فارابی، براساس نظریه فطرت و آموزش‌هایی است که افراد می‌بینند. به نظر فارابی "مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و هم در خدمت برحسب فطرت و استعداد آنان متفاوت و متفاضل است. و همین طور برحسب عادات و تربیت و آداب و

آموختگی" (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱). در حالی که در مدینه فاضله افلاطون سرقعت اجتماعی آنها را حکم طبیعت مشخص می‌کند. به هر حال مبانی نظری مدینه فاضله فارابی با اندیشه‌های افلاطون کاملاً تفاوت دارد.

مدینه‌های جاهلیه، فاسقه، و ضاله مدینه‌های غیر فاضله‌ای‌اند که فارابی از آنها نام می‌برد. این مدینه‌ها هریک دارای جزییاتی‌اند که برای آگاهی از آنها می‌توان به منابع داده شده رجوع کرد (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۵۷-۳۰۰. فارابی، ۱۳۵۸: ۲۰۷-۱۷۰). برای جلوگیری از تطویل کلام از دیگر آرمانگرایان اسلامی صرف‌نظر کرده و به اصل بحث یعنی سخن از آرمانگرایان در دورهٔ رنسانس می‌پردازیم.

آرمانشهر نوشتهٔ تامس مور^۱ یکی از طرح‌های ایده‌آل برای نظم اجتماعی در دورهٔ رنسانس است. مور نویسندهٔ آرمانشهر یکی از چهره‌های سرشناس و بزرگ دوران رنسانس در انگلستان به شمار می‌رود. او در سال ۱۴۷۷ م. متولد و در سال ۱۵۳۵ در جریان محاکمه‌ای به اعدام محکوم شد. مور از هوش و استعداد یادگیری خوبی برخوردار بود، به‌طوری که تا ۱۲ سالگی آموزشهای اولیه را طی کرد. پس از این مرحله پدر مور که خود از قضات دربار بود او را برای پرورش به اسقف اعظم انگلستان سپرد. اسقف اعظم، جان مورتین، به حسب پیش‌بینی‌هایی که درباره آیندهٔ تامس مور کرد او را برای فراگیری زبان لاتین و منطق صوری به دانشگاه آکسفورد فرستاد. پدرش در سال ۱۴۹۴ م. برای مطالعهٔ حقوق مور را به لندن بازگرداند. با این وصف مور علاقه‌مند بود که در سلک کشیشان درآید و همانند یک مسیحی ساده در خدمت به خداوند باقی بماند. در مدت زندگی مشاغل مختلفی را در دربار به‌عهده داشت و همیشه به‌عنوان یک روشنفکر درباری قلمداد می‌شد. از لحاظ رفتاری سعی داشت که رفتار منطبق با معتقداتش باشد. به همین دلیل زمانی که رئیس دیوانعالی کشور انگلستان شد از هیچ مقام، دوست و خویشاوندی جانبداری نکرد و هیچ هدیه و پیشکشی را نپذیرفت (مور، ۱۳۶۱: ۱۳). از جهت اعتقادی سخت به مذهب کاتولیک پایبند بود، با این وصف گرچه علاقه‌مند به اصلاحاتی در این امور بود، ولی با لوتر به شدت مخالف بود و پیروان لوتر را مرتد و ملحد خوانده و مورد اذیت و آزار قرار می‌داد. وفاداری او به مذهب کاتولیک سبب مخالفت او با هنری هشتم پادشاه انگلستان شد که می‌خواست زن خود را طلاق

دهد و همچنین سبب رواج اندیشه لوتر شده بود.

مخالفت با پادشاه او را روانه زندان کرد. در جلسه محاکمه‌ای که در ژوئیه ۱۵۳۵ تشکیل شد دادگاه، مور را به دلیل مخالفت با اوامر پادشاه و ریاست او بر کلیسای انگلیس گناهکار شناخته و به اعدام محکوم کرد. با تمام این اوصاف، مور که به نظام پادشاهی علاقه‌مند بود، حتی در آخرین لحظه وقتی بر سکوی اعدام قرار گرفته بود گفت: "با ایمان به کلیسای کاتولیک و در راه ایمان، همچون بنده خوب شاه و بالاتر همچون بنده خدا می‌میرد" (همان: ۱۴).

آشنایی مور در زمان حیاتش با اراسموس هلندی که در شناخت یونان و کتب مقدس تبحری خاص داشت، در اندیشه و فکر مور تأثیر بسزایی نهاد، به‌طوری که آثار اندیشه اراسموس را در انتقاداتی که از جامعه زمان خود می‌کند و در ترسیم اوتوپیا می‌توان دید. آرمانشهر تامس مور تلفیقی است از اندیشه مسیحی و عناصر فکری دانشمندان و بزرگان اندیشه در یونان. تامس مور بیشتر به دلیل کتابی به نام "آرمانشهر" مشهور است، گرچه کتب دیگری در زمینه تاریخ و بحث‌ها و مجادلات مذهبی نیز دارد. کتاب آرمانشهر در دو بخش تدوین شده است. مور در بخش اول به انتقاد از جامعه زمان خود و در بخش دوم به طرح جامعه آرمانی مورد نظرش می‌پردازد.

انتقاد مور از جامعه انگلستان: مورد مأموریتی که به عهده داشت به بلژیک سفری کرد. در این سفر با عده‌ای از ادب دوستان این سرزمین از جمله پترژیل^۱ که بنا به گفته مور مردی است با عاطفه و فروتن که فاضلانه برخورد می‌کند و نسبت به دیدار او اظهار خوشوقتی می‌نماید. کتاب آرمانشهر در این سفر که در سال ۱۵۱۵ م. انجام شد نوشته شده است. سبک نگارش کتاب همانند کتاب جمهوریت افلاطون، محاوره‌ای است که بین چندین نفر صورت گرفته است. مطالب کتاب عمدتاً از زبان شخص یاوه‌سرایی به نام رافائل که با زبان لاتینی آشناست بیان شده است. علاوه بر رافائل افراد دیگری نیز مانند کاردینال، راهب و مشاور حقوقی در این گفت و گو شرکت دارند، ولی نقش محوری را رافائل است. بیشتر انتقادات متوجه وضع دربار و مشاوران آنها و همچنین وضع روحی مرگباری است که همه را فرا گرفته است. علاوه بر این به شیوه برخورد با مسایل اجتماعی از جمله دزدی، بیکاری و مفسد اجتماعی انتقاد شده است.

در واقع کتاب اول ناظر بر شرایط اجتماعی جامعه فرانسه و بویژه انگلستان در اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم است. در این دوران پادشاه یکه‌تاز قدرت و تمام امکانات اجتماعی در دست طبقه اشراف و به قول رافائل والاباران است.

از نظر شیوه تولید، جامعه مبتنی بر کشاورزی و دامپروری است و طبقات پایین جامعه، جز خدمتگزاری کار و حرفه دیگری نمی‌دانند. از طرف دیگر ثروت در دست عده‌ای متمرکز شده ولی عده‌ای دیگر در فقر و گرسنگی به سر می‌برند. قوانین جزایی به سود طبقه قدرتمند است. طبقه حاکم با کوچکترین تخلف افراد طبقات پایین برخورد های سخت کرده و آنها را به اعدام محکوم می‌کنند. حال آنکه رافائل معتقد است اعدام جزای این‌گونه تخلف‌ها نیست. او اضافه می‌کند وقتی مردی هیچ حرفه‌ای نمی‌داند و از درگاه والاباران رانده می‌شود به جز دزدی چه کاری ساخته است. اگر دزدی نکند از گرسنگی می‌میرد. رافائل پس از ستودن ایرانیان و نحوه برخورد آنها با بزهکاران، دعوت می‌کند که روش ایرانیان را سرمشق کار خود قرار دهند (همان: ۴۴-۷).

به نظر رافائل، علت عمده مفاسد اجتماعی وجود طبقات مختلف و مالکیت خصوصی است. به نظر او برای اینکه جامعه به طرف سلامت و بهبود پیش رود باید مالکیت خصوصی را از بین برد. او خود می‌گوید "به نظر من تا وقتی مالکیت خصوصی وجود دارد و پول معیار همه کارهاست گمان نمی‌کنم که ملتی بتواند شادکام باشد یا حکومت عادلانه داشته باشد. چون بهترین چیزها در کف بدترین کسان می‌افتد. افلاطون که خردمندترین انسان بود به سادگی پی برده بود که تنها راه سعادت مردم برابری در دارائی است. من تردید دارم که این برابری را در جایی که مالکیت خصوصی وجود دارد بتوان برقرار کرد" (همان: ۶۱-۶۰).

آرمانشهر توماس مور

تصویری که رافائل از آرمانشهر ارائه می‌دهد جامعه‌ای است کشاورزی که از شهر و روستا تشکیل شده است. تعداد شهرهای جزیره ۵۴ شهر است. شهرهای جزیره همانند دولت - شهرهای یونان در اطراف خود زمین برای کشاورزی دارند. هیچ یک از شهرنشینان میل ندارند که شهر خود را گسترش دهند و به دیگران تجاوز کنند، زیرا

مالکیت خصوصی در جزیره معنی و مفهومی ندارد. خانه روستاییان از چوب و برگ ساخته شده که شهرنشینان به نوبت در آن زندگی می‌کنند. کشاورزان به کار کشاورزی علاقه دارند و حاضر نیستند به شهر بروند. در حمل و نقل نیز گاو نقش محوری را داراست.

شهرها یکسان و همانند هستند و خانه‌ها رو در روی هم در درازای خیابان‌ها در سراسر شهر صف بسته‌اند. در سراسر شهر باغ‌های بزرگی در پشت خانه‌ها وجود دارد و تنها اختلافی که ممکن است شهرنشینان داشته باشند اختلاف در پرورش بیشتر گل است (همان: ۷۲).

اقتصاد آرمانشهر مبتنی بر کشاورزی است و همه افراد ابتدا کشاورز هستند و سپس مشاغل دیگر که برحسب جنس تفکیک شده است دارند. زنان چون ضعیف‌ترند به پیشه‌های سبک‌تر مانند پشم و کتان بافی و مردان به کارهایی چون بنائی، آهنگری، درودگری می‌پردازند. مدت کار در این جزیره شش ساعت است و افراد اوقات فراغت خود را به آموزش یا گردش در باغ در تابستان و یا گوش دادن به موسیقی در زمستان می‌گذرانند. از وسایل گذران اوقات فراغت که مفاسد اجتماعی به دنبال دارد خبری نیست. در آرمانشهر تامس مور اگرچه افراد شش ساعت کار می‌کنند، ولی کالا فراوان است. به عنوان مثال مازاد گندمشان را به همسایگان می‌دهند، بدون اینکه پولی مطالبه کنند (همان: ۷۰).

تعداد جمعیت هر شهر شش هزار خانوار است. تعداد فرزندان هر خانواده کمتر از ده و بیشتر از ۱۶ نمی‌تواند باشد. فرزندان در صورت زیاد بودن به خانواده‌های کم جمعیت برده می‌شوند. در صورتی که جمعیت خود جزیره از حد تجاوز کند، آنها را به مجتمع‌های دیگر می‌برند (همان: ۷۹).

در سراسر جزیره ادیان گوناگون وجود دارد. بعبارتی هر شهر اعتقادات مختص به خود دارد، به علاوه تبلیغ دین نیز آزاد است، ولی کسی نمی‌تواند به اجبار افراد را وادار کند که عقیده خاصی را بپذیرند. در ورای اعتقادات گوناگون، مردم به مسیح ایمان و به معاد نیز اعتقاد دارند. در آرمانشهر مور دادن شغل به افرادی که به دنیای پس از مرگ اعتقاد ندارند درست نیست چرا که این‌گونه افراد از هیچ چیز نمی‌ترسند، جز قانون. قانون را اینها به نفع آزمندی خود خواهند شکست (همان: ۱۲۶). مراسم آرمانشهر در مکانی

عمومی برگزار می‌شود. در این مراسم دعا‌هایی که سبب اختلاف و تفرقه است خوانده نمی‌شود، بلکه دعاها پیرامون ذات احدیت خدای طبیعت یعنی "میترا" خوانده می‌شود (همان: ۱۳۲). در آرمانشهر مور کاهنان به عنوان رهبران دینی با نفوذترین و قدرتمندترین افرادند. تعداد این افراد کم است. از این رو اگر جرمی مرتکب شوند به محاکمه ارجاع داده نمی‌شوند. (همان: ۱۳۰).

نحوه اداره آرمانشهر توسط عناصری از حکومت جمهوری و سلطنتی صورت می‌گیرد هر سی خانوار نماینده‌ای دارند بنام "سیفوگرانت" یا کارگزار. سیفوگرانت‌ها هم شهriار و هم مشاوران او را انتخاب می‌کنند. تصمیم‌گیری نیز در مجلس سنا صورت می‌گیرد (همان: ۷۳). در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان عناصر فکری شکل دهنده مدینه فاضله تامس مور را به صورت زیر بیان کرد:

- ۱- مرفولوژی آرمانشهر همانند دولت - شهرهای یونان؛
- ۲- اقتصاد آرمانشهر مبتنی بر کشاورزی همانند دولت - شهرهای یونان؛
- ۳- بعد جمعیتی آرمانشهر حداقل ۱۰ نفر و حداکثر ۱۶ نفر که نشانه‌ای از تفکر مسیحی است؛
- ۴- اعتقاد عمومی به ذات احدیت خدای طبیعت "میترا" تلفیق تفکر مسیحی یا غیر مسیحی؛
- ۵- داشتن الهه در هر شهر در آرمانشهر که نشانه‌ای از تفکر یونانی است؛
- ۶- قدرت فوق‌العاده و هدیه قدسی بودن کاهنانه نشانه‌ای از تفکر مسیحیت؛
- ۷- شکل و ترکیب یا نحوه اداره آرمانشهر ترکیبی از عناصر سلطنتی و جمهوری است. بعد از تامس مور با دو طرح آرمانگرایانه روبه‌رو هستیم. طراح یکی از این دو، فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱ م.) است. او در کتاب خود به نام آتلانتیس به طرح مدینه فاضله‌ای می‌پردازد که جامعه‌ای علمی است. فرانسیس آرزومند است که در این مدینه علوم تجربی رواج بیشتری بگیرد. شناخت طبیعت راه و روش سعادت گردد. سلیمان شاه، پادشاه مدینه گرچه اجازه نمی‌دهد که بین مردم مدینه و سایر مردم کشورهای دیگر رابطه وجود داشته باشد، ولی این امکان را برای سازمان علمی فراهم می‌آورد که به کشورهای دیگر سفر کرده و با علوم و فنون و اختراعات دیگر کشورها آشنا شده و از هر کدام نمونه‌ای نیز به مدینه بیاورد (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۶۱).

دانشمند دیگری که در این زمینه قابل طرح است تامس کامپانلای (۱۶۳۹-۱۵۶۸ م.) ایتالیایی است. او مخالف سلطه اسپانیایی‌ها بر ایتالیا بود. از این‌رو، به دلیل شرکت در توطئه علیه اسپانیا هفت بار و به مدت ۲۷ سال در زندان بسر برد، ولی از زندان گریخت و به فرانسه رفت. در این مدت کتاب شهر آفتاب یا شهر خورشید خود را به نگارش درآورد. آرمانشهر کامپانلا از آرمانشهر افلاطون و تامس مور تأثیر پذیرفته است. مدینه فاضله کامپانلا روی تپه‌ای در جزیره سیلان قرار دارد. این مدینه فاضله هفت بارو و هریک از باروها به یکی از سیارات سبعة وابسته است. در این مدینه نقش اساسی در اداره امور کشور با کاهن یا عالم ماوراء الطبیعه است. او در اداره شهر از کمک سه دستیار خود به نام قدرت، حکمت، و محبت بهره‌مند است. خانواده و مالکیت خصوصی لغو شده و تربیت بچه‌ها به عهده دولت است. در این مدینه یک نوع توزیع یکسان در مورد خوابگاه، غذا و پوشاک وجود دارد. هر کسی وظیفه‌ای را بعهده دارد. کارهای سبک‌تر به زنها سپرده می‌شود. آیین مردم مسیحی است. (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۵۲).

فکر آرمانگرایی در قرن بعدی نیز ادامه یافت، اما نه با نگاه به گذشته بلکه با نگران به آینده. سن سیمون در این مورد می‌گوید "عصر طلایی بشر پشت سر ما نیست، بلکه روبه‌روی ماست. عصر طلایی در تکامل نظم اجتماعی نهفته است. گذشتگان ما آن را هرگز ندیدند، فرزندان ما یک روزی به آنجا خواهند رسید، برماست که راه را هموار کنیم".^۱ عناصر فکری ای که افرادی همانند سن سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰ م.) رابرت آون (۱۸۵۸-۱۷۷۱ م.) و شارل فوریه (۱۸۳۸-۱۷۷۲ م.) بر آن تأکید می‌کردند عناصری نو و ابتکاری نبوده‌اند. این عناصر همان‌هایی‌اند که متفکران گذشته بر آنها پای می‌فشردند. تنها تفاوتی که بین این گروه و آرمانگرایان گذشته وجود داشته این است که سن سیمون آن آرمانها را در تکامل نظام اجتماعی در آینده جست و جو می‌کرد. به همین دلیل آن‌ها را سوسیالیستهای تخیلی یا رویاگرا می‌نامند (توسلی، ۱۳۷۴: ۲۵). فکر آرمانگرایی با سوسیالیست‌ها به پایان نرسید، در شرق اسلامی به‌گونه‌ای و در غرب صنعتی به شکل دیگر. در غرب در سال ۱۷۷۰ سباستیان مرسیه ناکجا آبادی برای سال ۲۴۴۰ مطرح کرد که در آن سعادت با مصرف کم، نه مصرف زیاد میسر خواهد شد (پولارد، ۱۳۵۴: ۵۹).

۵-۳- فلسفه اجتماعی واقع‌گرا^۱

در میان صاحبان اندیشه اجتماعی عده‌ای هستند که به وضع موجود در شرایط خاص خود توجه بیشتر کرده‌اند، ولی هیچ آرمانشهری را به تصویر نکشیده‌اند. البته این به معنی نداشتن هیچ نوع کمال مطلوبی نزد این دسته از نویسندگان نیست، بلکه کمال مطلوب آنها از بین واقعیت‌های عصر خود انتخاب شده است. نویسندگان اندیشه اجتماعی، ارسطو را نخستین فردی می‌دانند که با این شیوه فکری به تدوین افکار خود پرداخته است. ارسطو در کتاب سیاست خود ضمن طرح موضوع‌های متنوع، با شیوه خاص هر موضوع را به عناصر جزئی تقسیم کرده و از جز، تا کل به بحث در مورد آن می‌پردازد (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۷).

او در فصل نخست پس از طرح تکامل اجتماع، از خانواده، دهکده و رسیدن به اجتماع سیاسی به شیوه به دست آوردن مال می‌پردازد. به طور کلی ارسطو دو نوع فن به دست آوردن مال را توضیح می‌دهد. یکی فن طبیعی به دست آوردن مال، و دیگر شیوه غیرطبیعی آن که مال اندوزی نام گرفته و مورد نکوهش ارسطو است (همان: ۲۲). به نظر ارسطو، همان‌طور که طبیعت مواد اولیه را برای ادامه حیات انواع مختلف جانداران آفریده، انسان نیز از این امر مستثنی نیست. از این رو طبیعت نیازهای انسان را نیز در دل زمین قرار داده است و همه موجودات را برای خدمت به انسان آفریده است. ارسطو پس از بیان شیوه زندگی شبانان و شکارچیان معتقد است که بیشتر آدمیان خوراک خود را از دل زمین به دست می‌آورند. در این مرحله، ثروت و دارایی دارای حد است و حد آن از یک طرف به ابزار بستگی دارد و ابزار نیز محدود است، چه در خانه و چه در شهر و از طرف دیگر به حد ضروری زندگی وابسته است. بنابراین مجموعه مشاغلی که در رابطه با خانواده باشند مشاغل طبیعی‌اند که به تدبیر منزل مربوط‌اند. در اینجا ارسطو فن جنگ را جز فنون طبیعی به دست آوردن مال می‌داند. زیرا بدان وسیله هم جانوران و هم انسان‌هایی را که به حکم طبیعت برای فرمانبرداری زاده شده‌اند. ولی تسلیم نمی‌شوند، می‌توان تسلیم کرد (همان: ۲۱). خصیصه کلی فنون طبیعی آن است که هیچکدام سودآور نیستند، همان‌طور که در اتحاد نخستین نیازی به سوداگری نبود. زیرا خانواده مشترک بودند و نیازهای خود را بدون انگیزه سوداگری بدست می‌آورند (همان: ۲۳).

مشاغل غیرطبیعی مربوط به دورانی است که انسان در دهکده زندگی می‌کرده است. ارسطو پیدایش سوداگری را امری طبیعی می‌داند و معتقد است سوداگری هنگامی پدید آمد که گروهی برخی چیزها را بیشتر و برخی دیگر را کمتر از نیاز خود داشتند و این امر هم پس از افزایش تعداد خانواده‌ها و شکل‌گیری دهکده پدید آمده است. زیرا یک دهکده به خانواده‌های متعدد تقسیم می‌شود که باید نیازهای خود را پس از مبادله به دست آورند و از همین جاست که فن بازرگانی به وجود می‌آید.

ارسطو پس از بیان انواع مبادله و تأیید مبادله کالا به کالا، به چگونگی و نحوه پیدایش پول اشاره کرده و می‌گوید: پول از آن رو پدید آمد که کالاهای مورد نیاز طبیعی مردمان در همه موارد قابل حمل نبود (همان: ۲۴). ولی با پیدایش پول، تغییری در غایت و هدف و انجام معاملات و تولیدات صورت گرفت که بیشتر جنبه روان‌شناختی داشت. پس از پیدایش پول عده‌ای فکر کردند فن مال با پول سر و کار دارد و بیشتر در فکر این بودند که از چه منابعی می‌توان بیشتر پول بدست آورد. این‌گونه جمع‌آوری ثروت و دارایی را که ارسطو آن را فن بازرگانی می‌داند غیر طبیعی است و حد و حصری در گردآوری آن نیست. بنظر ارسطو علت پیروی افراد از این روش به دست آوردن پول این است که این‌گونه افراد فقط در پی "زیستن" هستند نه "بهزیستن" (همان: ۲۶).

از موضوع‌های مهم دیگری که ارسطو بدان می‌پردازد بحث از انواع حکومت‌ها و طبقه‌بندی آنهاست. ارسطو پس از مشخص کردن چهارچوبه جامعه سیاسی مورد نظر و توضیح این مطلب که جامعه سیاسی از اجتماع خانواده و دهکده پدید می‌آید به بحث درباره حکومت‌های موجود پرداخته است. در بیان انواع حکومت‌ها ارسطو بحث را از خانواده شروع کرده و اقتدار داخل خانواده و یا به عبارتی روابط بین خدایگان و بنده و ولایت بر زن و فرزند را به عنوان حکومت در زندگی خصوصی بیان داشته و پس از تأیید حکومت در جامعه سیاسی مورد نظر که محور آن قانون و چرخش حکومت بین افراد به‌طور متناوب است معتقد است از این مرحله به بعد تغییری در اهداف حاکمان پیش می‌آید و آن توجه به منافع شخصی است، حال آنکه صفت ممیزه دوره قبل توجه به نفع و خیر عموم بوده است. با توجه به این دو مشخصه است که ارسطو حکومت‌ها را به طور کلی در دو دسته طبقه‌بندی می‌کند. یکی حکومت‌های درست مانند حکومت پادشاهی، اریستوکراسی و جمهوری (همان: ۱۱۹) و دیگری حکومت‌های نادرست که

همان حکومت‌های درست هستند که فاسد شده‌اند، همانند حکومت ستمگر (تورانی)،
الیگارش، دموکراسی (همان: ۱۲۰)

پادشاهی.....ستمگر

آریستوکراسی.....الیگارش

جمهوری.....دموکراسی

ارسطو پس از بیان این مطلب به تأیید حکومت پادشاهی و آریستوکراسی پرداخته و آن دو را حکومت کمال مطلوب می‌داند و معتقد است جامعه مستعد حکومت پادشاهی آن است که در دامن خود، تیره یا خاندانی شایسته فرمانروایی پیرورد. جامعه آریستوکراسی هم آن است که در دامن خود مردمی آماده فرمانبرداری آزاد مردانه که با فرمانبرداری بندگان متفاوت است پیرورد. جامعه مستعد حکومت جمهوری آن است که مردم آن به طبع سپاهی و جنگجو و به حکم نظام قانونی جامعه که مناصب را میان توانگری از روی فضیلت ایشان تقسیم می‌کند، برای فرمانروایی و هم برای فرمانبرداری شایسته باشند (همان: ۱۵۳).

ارسطو پس از بحث و بررسی درباره حکومت‌ها، موضوع طبقات را مطرح می‌کند و در یک جمع بندی بیان می‌دارد که در کشور، به معنای کامل بیش از دو طبقه وجود ندارد. یکی توانگران و دیگری تهیدستان. توانگران برای خود حکومت الیگارش برپا می‌کنند و تهیدستان حکومت دموکراسی (همان: ۱۶۵). ارسطو اگر چه گاهی به طرفداری از توده مردم چند کلمه‌ای در محسنات حکومت آنان سخن گفته، ولی پس از بیان هر مطلبی در تأیید حکومت آنها، لحظه‌ای بعد آن را رد می‌کند و دچار تناقض گویی می‌شود. روی هم رفته می‌توان گفت او علاقه چندانی به اینکه تهیدستان نیز برای خود حکومتی داشته باشند ندارد. ارسطو وقتی درباره اینکه حکومت در اختیار چه کسانی باید باشد بحث می‌کند، مردم را با گله گوسفندان مقایسه می‌نماید و می‌گوید: برتری توده مردم بر گروه انگشت شمار نیکمردان در همه جوامع مسلم نیست، و حتی در پاره‌ای از کشورها محال می‌نماید، و گرنه گله گوسفندان را نیز باید دارای چنین امتیازی دانست و به راستی که برخی از جماعات فرقی با گله گوسفندان ندارند (همان: ۱۲۸). بعلاوه به نظر او نمی‌توان حتی کار انتخاب فرمانروایان و نظارت را به توده مردم سپرد، چرا که تهیدستان معیارهایی چون آزادگی، توانگری، دادگری، سپاهی گری، تربیت

وفضیلت ندارند. به عقیده ارسطو، صاحب منصبان در جامعه باید توانگر باشند تا بتوانند مالیات بدهند، وگرنه کشوری از تهیدستان فراهم می‌آید که از جمع بندگان تشکیل شده است.

در حوزه تمدن روم، پیش و پس از میلاد مسیح (ع) با اندیشمندانی برخورد می‌کنیم که آنها نیز در دیدگاه‌های خود به طرح مدینه فاضله پرداخته‌اند. از جمله این اندیشمندان سیسرو یا سیسرون است. سیسرو گرچه نقاط مشترکی با ارسطو دارد، ولی تفاوت‌هایی نیز با او دارد. سیسرو و ارسطو هر دو در بحث انسانشناسی به اصل طبیعت گرایی متوسل می‌شوند، ولی به دو نتیجه متضاد می‌رسند. ارسطو نابرابری انسان‌ها را توجیه می‌کند و سیسرو نظریه مساوات طبیعی بشر را مطرح می‌نماید (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۲۷). سیسرو همانند ارسطو معتقد است که علت تشکیل جامعه، عامل درونی است که طبیعت در نهاد آفریدگان به ودیعه گذاشته است. این دو عامل را سیسرو روحیه اجتماعی می‌نامد (همان: ۳۰۹).

سنکا یکی دیگر از این دسته دانشمندان است. او از رجال سده اول میلادی و در عین حال مربی امپراتور نرون بوده است. روم در زمان سنکا مراحل بحرانی و ضعیف خود را می‌گذراند. فساد و ارتشا پیکره نظام حکومتی را فرا گرفته بود. به همین دلیل شرایط اجتماعی خاص آن دوره در افکار سنکا تأثیر گذاشت. سنکا در مورد انسان معتقد به این بود که انسان ذاتاً گنهکار است و بر این اساس استبداد حاکم را ناشی از گرایش مردم به حرص و آز می‌داند. او معتقد بود تا زمانی که مردم زندگی ساده‌ای داشتند احتیاج به حکومت معنی پیدا نمی‌کرد، اما "چون مردم گرفتار بدبختی میل به تملک گردیدند، و بسته به زنجیر حرص و علاقه به تمول و تخصیص دادن اشیاء به خودشان شدند، به ناچار خودخواه و خودپرست شدند و زمامداری هم در نتیجه به افرادی ستمگر بدل گردیدند" (پازارگاد، ۱۳۴۸: ۲۵۷ جلد ۱).

در قرون وسطی نیز با اندیشمندانی روبه رو هستیم که در صفحات قبل در بخش مسیحیت به آنها اشاره شد. در حوزه تفکر و اندیشه اجتماعی مسلمین، برخی از صاحب نظران بدون طرح مدینه فاضله به بررسی واقعیت‌های موجود جامعه مورد مشاهده خود پرداخته‌اند. در این مورد کافی است به اندیشه اجتماعی اخوان الصفا توجه شود. مطالب بیان شده از طرف آنها، وسعت و عمق دیدگاه اجتماعی آنها را در مورد ضرورت

اجتماعی شدن، رسیدن انسان به سعادت طبقه‌بندی افسار و دیگر مسائل اجتماعی نشان می‌دهد. آنها به تأثیر عوامل زیستی و جغرافیایی و تربیتی در شخصیت فرد به‌ویژه داشتند. دیدگاه‌های آنها درباره تحول دولت مطالبی جدید و بدیعی بود که تا آن زمان کمتر اندیشمندی به این صراحت و دقت به آن توجه کرده بود. آنها پیش از ابن خلدون نظریه دوری در مورد دولت را ابداع کرده می‌گویند. دولت‌ها هم چون زندگانی، به وجود می‌آیند، به سن کمال می‌رسند، و پیر می‌شوند، و حکومت همواره از ملتی به ملت دیگر و از خاندانی به خاندان دیگر می‌رسد و این بر حسب ادوار و قرانات فلکی است.^۱ (فاخوری و جر، ۱۳۸۱: ۲۳۵).

— گذشته از اخوان الصفا در حوزه فلسفه اجتماعی مسلمین، ابوریحان بیرونی (۴۴۲-۴۶۲ هـ.ق) واقع‌گرای دیگری است که از هر جهت قابل توجه است. او در رشته‌های مختلف صاحب نظر بوده است. روش‌های او در تحقیق علوم طبیعی و انسانی و تحقیقات انجام یافته توسط او مورد توجه صاحب نظران بوده است. مستشرقان به وسعت و عمق معلومات او اعتراف کرده‌اند و نبوغ او را ستوده‌اند. سخاو^۱ خاورشناس آلمانی معتقد است که بیرونی بزرگترین شخصیت عقلی است که تاریخ اسلام نظیر او را به خود ندیده است. جرج سارتن^۲ در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ علم می‌نویسد بیرونی نه فقط از فیلسوفان و ریاضیدانان و جغرافی دانان نامدار است، بلکه از بزرگترین مورخان اسلام و از نامدارترین دانشمندان جهان است (حلی، ۱۳۶۱: ۲۵۵). بروکلمان^۳ می‌گوید: بیرونی دانشمندترین مرد زمان خود بود (همان). ابن خلدون نیز از دانشمندان واقع‌گرایی است که در گذشته از او سخن به میان آمد. تعداد فیلسوفان واقع‌گرا در حوزه تمدن اسلامی آن قدر زیاد است که بحث درباره آنها از حوصله این کتاب خارج است. علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی یا به مکتوبات این متفکران رجوع کنند.

در دوره رنسانس، فلسفه اجتماعی واقع‌گرا بیشتر با نام ماکیاول پیوند خورده است/ او در سال ۱۴۶۹م. در فلورانس ایتالیا به دنیا آمد. فلورانس از گذشته‌های دور، شهری صنعتی بود که بازرگانان و بانکداران سیاست آن را تعیین می‌کردند تا اینکه در

1 - Sachau

2 - Sarton George

3 - Brockelmann

سال ۱۳۷۸م. یک خانواده از طبقه پایین جامعه آن روز فلورانس به نام مدیسی قدرت را به دست گرفت. قدرت تا سال ۱۴۶۴م. در دست افرادی از خانواده مدیسی بود. از این زمان به بعد، آنها به تدریج ضعیف شدند و توطئه هایی برای براندازی حکومت آنها صورت گرفت. یکی از این توطئه ها از طرف خانواده نجبا، مشهور به توطئه پاتزی بود. گذشته از این کار دیگری که در سقوط آنها مؤثر بود، کار تبلیغی کشیش ساونارول از فرقه دومینیک بود. او در تبلیغات خود عقوبت های سختی را برای گناهکاران پیش بینی کرده بود. از قضا این پیش بینی با حمله پادشاه فرانسه (شارل هشتم) به شهرهای ایتالیا همزمان شد. حمله فرانسه از یک طرف سبب اندام نیروهای فلورانس و از طرف دیگر موجب تحقق پیشگویی کشیش دومینیکی شد. عدم مقاومت نیروهای مدیسی در مقابل فرانسه، سبب روی کار آمدن طبقه متوسط و اعلام جمهوری در فلورانس شد. در این دوران، یعنی سال ۱۴۹۸م. ماکیاول به سمت دبیری جمهوری در فلورانس انتخاب شد. دوران تصدی ماکیاول یکی از پرحادثه ترین و در عین حال مسئله دارترین مقاطع تاریخ ایتالیا است. از یک طرف مسایل داخلی و فروپاشی تمام اصول اخلاقی و عدم رعایت هیچ اصل عرفی و اخلاقی در مناسبات سیاسی و حکومتی و بر عکس خیانت، پیمان شکنی، مسموم کردن و کشتن از شیوه های معمول بین حاکمان بود. از طرف دیگر در این دوران ایتالیا بارها و بارها مورد هجوم کشورهای اروپایی از جمله فرانسه و اسپانیا قرار می گرفت که به طور معمول امیر نشین های ایتالیا شکست می خوردند.

در سال ۱۵۱۲م. خانواده مدیسی (مدیچی) به کمک اسپانیا دوباره بر فلورانس مسلط شدند و ماکیاول را که در جمهوری در خدمت طبقه متوسط بود، از کار برکنار و زندانی و سپس تبعید کردند. (ماکیاواللی، ۱۳۶۶: ۸). تجربیات حاصل از کار سیاسی او را به اینجا رسانده بود که راه نجات ایتالیا تشکیل دولت ملی و ارتش است. این کار به کمک مردی مقتدر که در عین حکومت بر شهر فلورانس اقتدار پاپ را نیز داشته باشد و به عبارتی دیگر بتواند از نیروی مذهب برای تثبیت حکومت استفاده کند امکان پذیر است. کتاب شهریار او در واقع ناظر بر جریان های اجتماعی زمان او است و هم دستور العملی برای اداره یک حکومت مقتدر دلخواه ماکیاول.

در یک نگاه کلی می توان کتاب شهریار را به دو بخش مرتبط به هم تفکیک کرد. در بخش نخست، ماکیاول درباره انواع حکومت صحبت می کند و در بخش دوم

دستورالعمل‌هایی برای نگهداری حکومت ارائه می‌دهد.

در مورد حکومت، در بخش نخست از دو نوع حکومت نام می‌برد. او خود چنین می‌گوید: همه فرمانروایی‌ها که بشر تاکنون در سایه شان زیسته یا جمهوری بوده‌اند یا پادشاهی (همان: ۲۹). البته پادشاهی ممکن است موروثی باشد یا نوبنیاد. عمده بحث ماکیاول در بخش نخست، بر حکومت شهریاران نوبنیاد و چگونگی حفظ و حراست آن متمرکز است.

در بخش دوم، او بر اساس دید بدبینانه خود در مورد انسان توصیه‌هایی را ارائه می‌دهد. او در این باره چنین می‌گوید: می‌باید "به جای خیالپردازی به واقعیت روی کرد. بسیاری کسان در باب جمهوری و پادشاهی‌هایی خیالپردازی کرده‌اند که هرگز در کار نبوده‌اند. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چنانست که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای بایستن راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد. هر که بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد، در میان این همه ناپرهیزگاری سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت" (همان: ۷۹).

بر اساس دید انسان‌شناسی او، انسان موجودی است ذاتاً شرور و فاسد که برای اداره این موجود شرور، حکومت مستبد مطلقه‌ای لازم است. البته در رأس این حکومت شخص زمامدار قرار دارد که محور کار او موقعیت سیاسی و ازدیاد قدرت است و در این راستا همه چیز از قانون گرفته تا اخلاق و مذهب در خدمت زمامدار و ناشی از قدرت اوست.

از نظریه پردازان واقع‌گرای دیگری که در قرن شانزدهم میلادی در تحلیل مسایل از زمان خود جلوتر بودند/ژان بودن^۱ (۱۵۹۶-۱۵۳۰ م.) است. بودن در تحلیل مسایل تأثیر بسیار زیادی از ابن خلدون پذیرفته است. به نظر نویسندگان کتاب تاریخ اندیشه اجتماعی اندیشه بودن سخت به رأی ابن خلدون می‌ماند. شاید بودن از طریق مادر خود با فرهنگ اسلامی اسپانیا آشنا شده باشد و شاید هم ترجمه‌های یهودی‌های اسپانیا و پرتغال به او رسیده باشد (بارنز و ویکر، ۱۲۵۸: ۳۹۲). تأثیرپذیری بودن از ابن خلدون در زمینه‌های دولت، تأثیر عامل جغرافیایی، تغییرات اجتماعی، شهرنشینان و موضوع‌های متعدد دیگر است. موضوع ابتکاری فلسفه اجتماعی بودن بحث از تعریف حق حاکمیت

و وابستگی دولت به آن است. به نظر او منشأ حق حاکمیت، مردم هستند که آن را به یک فرد یا گروه تفویض می‌کنند. با این وصف حق حاکمیت عبارت است از "قدرتی عالی است که بر شهروندان و رعایا مسلط و از نفوذ قوانین برکنار است" (همان: ۳۹۳).

هابز^۱ (۱۶۷۹-۱۵۸۸ م.) فیلسوف و متفکری دیگری در این زمینه است. هابز فیلسوف مشهور انگلیسی، پس از تمام تحصیلات خود در کالج آکسفورد، معلم خصوصی فرزندان امرای انگلستان شد. به همین دلیل مورد حمایت آنها قرار گرفت. به سبب موقعیت اجتماعی اش امکانات زیادی در اختیارش بود، به طوری که به بیشتر کشورهای اروپایی مسافرت کرد. در این مسافرت‌ها با فلاسفه و علما آشنا شد و با آنها طرح دوستی افکند. او علاوه بر توجه و رغبت به جنبش راسیونالیسم و ریاضیات و فیزیک به دانش سیاسی نیز علاقه‌مند بود. علاقه او به مسایل سیاسی سبب نشر مقالاتی گردید که موجب گریختن او به فرانسه شد. توجه او به مسایل سیاسی و اجتماعی سبب نشر کتب مختلفی شد که مشهورترین آن معروف به لویاتان^۲ است. هابز در این کتاب دولت را به لویاتان یا غول بزرگ و مهیب تشبیه کرده است. او علاوه بر کتاب فوق دارای کتب دیگر نیز می‌باشد، مانند طبیعت انسان و کتاب موسوم به جسد سیاسی و دسیوه و بالاخره کتاب بهموث که تاریخ مبسوطی از جنگ‌های داخلی انگلیس است (بازارگاد، ۱۳۴۸: ۵۷۶ ج دوم).

اندیشه هابز در کلیه زمینه‌ها متأثر از روح زمانه‌ای است که در آن زندگی می‌کرده است. بدین معنی که توجه به علوم طبیعی در اندیشه هابز اثر گذاشته، به طوری که او سیاست را جزیی از اصول کلی جهان طبیعی می‌دانست و بر این اساس سیستم فلسفی خود را به سه قسمت تقسیم کرد. اول آنچه مربوط به اجسام است که امروز آن را هندسه، مکانیک و فیزیک می‌نامیم. دوم آنچه مربوط به روان‌شناسی و وظایف یا فیزیولوژی افراد انسانی است. سوم آنچه مربوط به مبهم‌ترین اجساد است و آن جسدی است مصنوعی موسوم به جامعه یا دولت (همان: ۵۸۳).

1 - Hobbes

۲ - *Leviathan*: لویاتان نام حیوان بزرگ و مهیب دریایی است که در عهد عتیق، تورات، از آن یاد شده است. شاید مقصود از آن نهنگ دریایی باشد. همچنین اطلاق این نام بر آدم زورمند و عظیم الجثه نیز جایز است. نقل از تاریخ جامعه‌شناس بوتول ترجمه هاشم رضی.

به علاوه اندیشه اجتماعی او مرتبط با وقایع جاری اجتماعی آن روز در انگلستان بوده است. از مسایل جاری آن روز در انگلستان درگیری بین پارلمان و پادشاه بود. هابز در این باره جانب پادشاه را گرفت. دیدگاه او در مورد انسان و جامعه و حکومت مؤید مطلب فوق است. هابز در مورد انسان معتقد است که انسان ذاتاً شرور و فاسد است. به علاوه مبنای تمام حرکات و اعمال و رفتار او جلب نفع است. به همین دلیل حکومت مطلقه مستبدی باید وجود داشته باشد که بتواند مانع تجاوز انسان‌ها به حقوق یکدیگر شود. هابز در تأیید حکومت پادشاهی تا آنجا پیش می‌رود که شاه را نماینده خدا روی زمین می‌داند و معتقد است همه هویت او ناشی از مبدأ الهی است. به همین دلیل مذهب شاه باید مذهب مردم باشد. کسی حق ندارد با او مبارزه کند. حتی کلیسا هم باید تابع دولت باشد.

نگرش واقع‌گرایی با بودن و هابز به انتها نرسید بلکه آنها نقطه عطفی در تاریخ اندیشه بودند که توانستند بر اندیشه متفکران بعد از خود تأثیر گذاشته و بدین ترتیب به حیات خود ادامه دهند.

۶- تفکر اجتماعی در قرن هجدهم

تحولات قرن هفدهم زمینه تحول در قرن هجدهم و پس از آن را فراهم آورد. زدودن گناه ذاتی از چهره انسان و طرح رویکرد خوشبینانه نسبت به سرنوشت انسان و اعتماد به توانایی او برای بهسازی محیط زندگی و دستاوردهای دیگری که در نتیجه تلاش متفکران در زدودن موانع فکری و اجتماعی پیشرفت و تکامل اجتماع برداشته شد، در قرن هجدهم به بار نشست. و این قرن را به صورت نقطه عطفی در تاریخ تحولات اروپا درآورد. از این نقطه عطف با نام‌های مختلفی یاد کرده می‌شود که بازنمای اهمیت این قرن است. عصر روشنگری مشهورترین نام این قرن است. قرن هجدهم قرنی است که در آن عقل بر ایمان و تجربه بر شهود پیروز شد.^۱ عصر نقره‌ای رنسانس اروپا نام دیگر این قرن است.^۲ تعاریف متعدد دیگری نیز از این سده شده است که هر یک بر جنبه‌ای از تحولات آن تأکید می‌کند. یکی از وجه‌های مهم این دوره، جست و جوی چگونگی تحول و تکامل جامعه از گذشته‌های دور تا قرن هجدهم و تحولات پس از آن است. در پاسخ به پرسش از چگونگی تحول و تکامل جامعه در این قرن، اگر از نظریه‌هایی که مربوط به شکل‌گیری جامعه است، مانند آنچه لاک، برکلی و هیوم^۳ مطرح کرده‌اند و یا آنچه آدام اسمیت^۴ (۱۷۲۳-۱۷۹۰ م.) روح نوجویی یا روح صنعت نامیده، یا موضوع‌های دیگر درگذریم، درورای این تلاش همگانی سه سنت فکری را می‌توانیم از

1 - Hawthron, 1990:9

2 - Willey, 1974:1

۳- لاک در مورد تشکیل جامعه معتقد به نظریه قرارداد اجتماعی است. براساس این نظریه لاک و دیگر معتقدان به این نظریه باور دارند که انسان‌های اولیه چون قادر نبودند تنها زندگی کنند دور هم جمع شدند و براساس قراردادی بین خود حکومتی برپا کردند. برکلی برخلاف لاک عامل تشکیل اجتماع را درونی دانسته و معتقد است که بشر ذاتاً اجتماعی است. هیوم به عامل درونی توجه دارد، ولی غریزه مورد توجه هیوم غریزه جنسی است.

۴- آدام اسمیت برخلاف هیوم که روح نوجوانی را به یک طبقه خاص محدود می‌کرد معتقد بود هر انسانی همان انگیزه را دارد که یک تاجر اسکاتلندی (پولارد، ۱۳۵۴:۷۳)

هم تفکیک کنیم. تجربه‌گرایی انگلیسی، ایده آلیسم آلمانی و عقل‌گرایی فرانسوی (پولارد، ۱۳۵۴: ۹۷). متفکران فرانسوی علاقه‌مند به نظام‌های فکری و عقلی بودند. در نتیجه مراحل تحول تاریخ را با این روش طبقه‌بندی و درک کردند، مانند آنچه تورگر انجام داده است.^۱ در حالی که متفکران انگلیسی مراحل تحول تاریخ انسان را در تحول اقتصاد جست و جو می‌کردند، از این‌رو در نوشته‌های آنها با مقوله‌هایی همچون دوره شکار، کوچ، کشاورزی روبه‌رو هستیم. در آلمان فضای فکری به گونه‌ای دیگر بود. برای فیلسوفانی چون کانت^۲، تاریخ نوع بشر "ایضاح یک طرح مکتوم طبیعی است که هدفش ایجاد یک بنیان مدنی کامل برای جامعه است. و این تنها وضعیتی است که در آن طبع بشری به تمام و به‌طور کامل می‌شکفت" (پولارد، ۱۳۵۴: ۹۸). هررد^۳ در کتاب خود تحت عنوان اندیشه‌هایی در باب تاریخ بشریت اظهار می‌دارد که آنچه در زمینه تکامل انسانی و اجتماعی رخ می‌دهد کاملاً مقدر و مطابق نیت خداوند است (همان: ۹۹). تکامل ضروری روح انسان معنای تاریخ برای هگل و فیخته^۴ می‌باشد. به نظر پولارد "برای هر دو پدیده ترقی تابع قوانینی است مقدر و کاری به اراده انسانها ندارد" (همان: ۱۰۱)

در ورای سه سنت فکری و دیدگاه‌های مختلف درون هریک، دو عنصر مشترک بین این سه سنت فکری می‌توان یافت. یکی تاریخ و دیگری انسان. نظریه انسان‌های همسان یا همانند^۵ عنصر اساسی تفکر در قرن هجدهم است. این نظریه بیان می‌دارد که ویژگی‌های انسان در طول تاریخ ثابت مانده و تغییری در آن رخ نداده است.^۶ این مضمون یا معنی با مفاهیم مترادف در مکتوبات اجتماعی قرن هجدهم وجود دارد، مانند این سخن که "نوع بشر در پهنه زمان و مکان از چنان ثباتی برخوردار است که تاریخ نمی‌تواند از مطلبی نو یا پدیده‌ای شگفت سخن بگوید" (پولارد، ۱۳۵۴: ۶۳) یا اینکه "طبیعت بشر در طول تاریخ بدون تغییر باقی مانده است" (همان: ۹۰). این نظریه انسان‌شناسی دانشمندان را به جست‌وجوی دلایل گوناگونی در زندگی اجتماعی انسان در تاریخ سوق داد. بنابراین تاریخ با اطلاعات عظیمی که در اختیار داشت تبدیل به بهترین و قابل

1 - Hawthron, 1990:10

2 - Kant

3 - Herder

4 - Hegel and Fichte

5 - The Uniformity of Man theory

6 - Bock, 1980: 96

اعتمادترین منبع برای درک تفاوت‌های جوامع، اقتصادها، خانواده‌ها، مذاهب و غیره شد. از این منظر در قرن هجدهم تاریخ از جهت محتوا و سطح تحلیل تغییر کرد. برای نخستین بار در تاریخ اروپا، حقایق اجتماعی مرکز توجه در نگارش تاریخ شد و در نتیجه تاریخ دیگر صرفاً تاریخ پادشاهان و مجادلات مذهبی نبود. بلکه، تاریخ اقتصاد، فرهنگ و حقایق اجتماعی شد پولارد در این زمینه چنین می‌گوید:

تحقیر نسبت به سلاطین و روحانیون سبب شد که نظرها از حکومت‌ها، جنگ‌ها و مناقشات مذهبی منصرف و به بررسی تاریخ عموم فرهنگی و اجتماعی و حتی گاهی تاریخ اقتصادی جوامع معطوف شود. در این تحول این جاذبه وجود داشت که اعمال بورژوازی جلوه‌ای تاریخی پیدا می‌کرد، ولی در عین حال در سطحی عمیق‌تر نیز کارگر افتاد و برای نخستین بار بررسی واقعاً عقلی و منتظم تکامل تاریخ را میسر ساخت. در وهله اول اهم توجه بیشتر بر روی تاریخ فرهنگ، توسعه علوم، بینشهای عقلی و تکامل قوانین متمرکز بود، ولی بعدها حقایق اجتماعی عینی‌تر نیز به سرعت در حوزه علاقه اندیشمندان قرار گرفت (همان: ۳۴)

مطلب بالا ما را به اهمیت موضوع دوم، یعنی تاریخ در قرن هجدهم رهنمون می‌سازد. در این دوره موضوع‌های بیشماری از منظر تاریخی نوشته شدند.^۱ برخی بدبینانه و عده‌ای نیز با رویکرد خوش بینانه. رویکرد خوش بینانه و آشنایی با حقایق اجتماعی با فکر جست و جوی قواعد که ناشی از فضای فکر نیوتونی بود همراه شد.^۲ در نتیجه متفکران یافتن قواعد کلی برای تبیین واقعیت‌های متنوع اجتماعی را وجهه همت خود قرار دادند. ویلیام رابرتسون (۱۷۹۳-۱۷۲۱ م.) معتقد بود که "خصلت انسانی و قوانین اجتماعی لایتغیرند" (همان: ۷۰). از مجموع نظریه‌هایی که در قرن هجدهم

۱- هیوم کتاب تاریخ مذهب و تاریخ انگلستان را نوشت. آدام فرگوسن تاریخ جامعه مدنی را به رشته تحریر درآورد (پولارد، ۱۳۵۴: ۳۵). بوسونه کتاب تاریخ جهانی (همان: ۳۳)، کندرسه کتاب تصویر پیشرفت فکر بشر در پهنه تاریخ (همان: ۹۱)، هردر کتابی با نام اندیشه‌هایی در باب تاریخ بشریت (همان: ۹۹)، و مالتوس کتاب تاریخ طبیعی جمعیت را به رشته تحریر درآوردند.

مطرح شده‌اند، در اینجا بر نظریه گروهی تأکید می‌شود که دیدگاه‌های آنها در نهایت به شکل‌گیری جامعه‌شناسی منجر شده است. این گروه شامل تورگو^۱، کندرسه^۲، سن سیمون^۳ و کنت^۴، به پیامبران پاریس^۵ ملقب‌اند. اما قبل از اینکه این موضوع ادامه پیدا کند لازم است دیدگاه‌های متفکر دیگر فرانسوی یعنی منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹ م.) مطرح شود.

اندیشه منتسکیو بازنمای تفکرات قرن هجدهم در فرانسه است. داشتن نظری خاص در مورد انسان و تبیین داده‌های تاریخی از این جمله است. در چنین فضایی است که آرون به نقل از منتسکیو می‌گوید: "هدف او معقول گردانیدن تاریخ است. او می‌خواهد معنای داده تاریخی را درک کند. آری، داده تاریخی به صورت گوناگونی تقریباً بی انتهای از رسوم، عادات، افکار، قوانین نهادهای اجتماعی به وی عرضه می‌گردد (آرون، ۱۳۵۴: ۲۶)

از بین داده‌های تاریخی منتسکیو علاقه‌مند به حوزه سیاست در وهله اول و پس از آن تبیین قوانین و سرانجام تأثیر محیط جغرافیایی و اجتماعی بر فرد است.

در حوزه سیاست، منتسکیو صرفاً به بیان انواع حکومت‌ها نمی‌پردازد، بلکه سعی می‌کند با کمک گرفتن از دو مفهوم، یعنی طبیعت و اصل به تعریف انواع حکومت‌ها بپردازد. به نظر منتسکیو طبیعت هر حکومت علاوه بر شماره صاحبان حق حاکمیت به وسیله شیوه اعمال حکومت نیز تعیین می‌شود (همان: ۳۱). علاوه بر طبیعت، مفهوم اصل مفهوم دیگری است که منتسکیو از آن برای تبیین انواع حکومت استفاده می‌کند. از نظر منتسکیو، اصل هر حکومت آن احساسی است که دوام و بقای آن حکومت به آن بستگی دارد. بر این اساس اصل حکومت جمهوری فضیلت است. البته این فضیلت، فضیلتی اخلاقی نیست، بلکه خالصاً سیاسی است. این فضیلت عبارت است از احترام به قوانین و از خود گذشتگی فرد در برابر اجتماع. اصل حکومت سلطنتی، شرف است. شرف در اینجا یعنی هر کس آنچه را که مدیون درجه اجتماعی خویش است محترم بشمارد. و ترس اصل حکومت استبدادی می‌باشد. ترس به زعم

1 - Turgot

2 - Condorcet

3 - Saint Simon

4 - Comte

5 - The Prophets of Paris

متسکیو ریشه دارترین احساسات است که موجودیت دولت به آن وابسته است (همان: ۳۲).

پس از تعریف حکومت‌ها به کمک مفاهیم طبیعت و اصل، متسکیو برای برقراری رابطه بین نوع حکومت و بنیان‌های اجتماعی از عامل جغرافیا سود می‌جوید. از این منظر انواع سه‌گانه حکومت را که نام می‌برد با بُعد معینی از سرزمین در ارتباط می‌داند. بر این اساس جمهوری چنان است که سرزمین کوچکی داشته باشد. سلطنت نوعی از حکومت است که در سرزمین‌هایی دارای بعد متوسط برپا می‌شود. و استبداد با سرزمین‌های بزرگ در ارتباط هست. مصداق‌های حکومت جمهوری و سلطنتی را متسکیو در یونان و اروپا جست و جو می‌کند، ولی نمونه‌های حکومت استبدادی را در آسیا مشاهده کرده است. تفسیر متسکیو از حکومت‌های استبدادی در آسیا مبنای نظریه‌ای قرار گرفته که موسوم به استبداد شرقی است. (همان: ۳۹-۳۶).

مبانی رویکرد متسکیو درباره مسایل اجتماعی و شکل‌های مختلف قانون را می‌توان در فکر فلسفی او که مرکب از نظریه او درباره سلسله مراتب موجودات و نظریه انسان‌شناسی اوست، جست‌وجو کرد. متسکیو معتقد به نظریه انسان طبیعی است. نظریه انسان طبیعی، یعنی تصور انسان قبل یا مقدم بر جامعه که در چنین وضعیتی انسان به خودی خود به هیچ وجه ستیزه‌جو نیست. از این رو او جنگ را یک نمود اجتماعی می‌داند. این دیدگاه در مورد انسان بر خلاف نظر هابز است که خاستگاه جنگ را انسان می‌داند (همان: ۶۲). سلسله مراتب موجودات در نظر متسکیو مرکب از موجودات غیر زنده و زنده است. موجودات زنده در نهایت به انسان ختم می‌شوند، براساس این نوع تقسیم‌بندی هریک از بخش‌های هستی، قوانین خاص خود را دارد. به زعم متسکیو، "الوهیت قوانین خود را دارد، جهان مادی قوانین خود را دارد، عقول برتر از انسان قوانین خود را دارند، حیوانات وحشی قوانین خود را دارند، و انسان هم قوانین خود را دارد" (همان: ۶۰). در چنین تصویری از سلسله‌مراتب موجودات قوانین موجودات غیر زنده، قوانین علی و لایتغیر است. در حالی که در مورد انسان وضع به گونه‌ای دیگر است. عقل و آزادی دو عنصری‌اند که وضع قوانین را به شکل دیگری درآورده‌اند. در محیط انسانی اگر چه متسکیو سخن از انسان طبیعی می‌کند، ولی این انسان طبیعی محصور در عوامل جغرافیایی، اجتماعی و اخلاقی است. به نظر متسکیو

چند چیز بر آدمیزادگان حکومت می‌کند: آب و هوا، مذهب، قوانین، اصول حکومت، سرمشق‌های گذشته، رسوم و آداب، هر قدر در بین ملتی یکی از علت‌های بالا بیشتر قوت پیدا کند، علل دیگر تابع آن می‌شوند (همان: ۵۲). این عوامل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و چیزی را به وجود می‌آورد که متسکیو آن را روح کلی می‌نامد. روح کلی عبارت است از طرز بودن، عمل کردن، اندیشیدن و حس کردن اجتماع خاص به شکلی که جغرافیا و تاریخ به وجود آورده است* (همان: ۵۳). در هر حال چه روح کلی را یک ابداع جدید بدانیم یا آن را معادل فرهنگ به حساب آوریم مهم نیست، مهم آن است که فکر مسلط در قرن هجده، یعنی تاریخ و جغرافیا اثر خود را بر اندیشه متسکیو حک کرده و بدینسان تاریخ و جغرافیا انسان را محصور کرده است.

هر یک از اعضای گروه پیامبران پاریس پاسخی مشابه یا متفاوت با هم، به پرسش چگونگی تحول جوامع در تاریخ داده‌اند. تورگو (۱۷۸۱-۱۷۲۷ م.) در نظریه تغییرات تاریخی خود دو جریان تغییر تاریخی را به طور مجزا و بدون برقرار کردن هیچ نوع رابطه‌ای بین آن دو را مطرح کرده است. در چشم‌انداز نخست، تاریخ به عنوان تاریخ پیشرفت ذهن بشر دیده می‌شود. از این منظری تمایزی بین مراحل سه‌گانه‌ای که ذهن بشر از آن عبور می‌کند تشخیص داده است. در واقع همان نظریه‌ای را مطرح می‌کند که بعداً کنت در مکتوبات خود از آن به نام مراحل سه‌گانه تحول ذهن بشر نام می‌برد. تورگو مراحل سه‌گانه را این گونه توضیح می‌دهد:

در مراحل اولیه تکامل فکر بشر، انسان تصور می‌کند که جهان اطراف او را موجودات فوق بشری به حرکت درمی‌آورند، موجوداتی که نامرئی و قوی‌تر از آنان هستند (مرحله ربانی کنت). فلاسفه در مرحله ثانوی و بالاتر پوچی افسانه‌هایی را که درباره خدایان یافته می‌شد، دریافتند و مفاهیم انتزاعی از قبیل جوهر و قوه را جایگزین آنها کردند (مرحله متافیزیک کنت)، ولی بالاخره انسان به مشاهده جهان واقع دست یافت و قوانین علمی را تنظیم کرد و آزمون تجربی و ریاضی عمل را ملاک صحت آن قرار داد (مرحله مذهب تحقیق کنت) در این مرحله آخر، بویژه به سبب ظهور علمای متخصص، اختراع چاپ و تأسیس سازمان‌هایی مانند آکادمی‌های علمی ترقیات ناشی از تکنولوژی

جدید، توسعه فراوان یافت (پولارد، ۱۳۵۴: ۹۰).

در نگاه دوم به تحولات تاریخی، تورگو تاریخ را جریان متوالی ترقیات نسل‌های بشری می‌داند. این چشم‌انداز به وسیله تاریخ تمدن‌هایی مانند یونان، روم، قرون وسطی، تمدن اسلامی، رنسانس و غیره نشان داده شده است (همان: ۸۸). او عامل تحول را با توجه به نظریه اول توسعه هوش بشر می‌داند و در نظریه دوم در سازمان اجتماعی جست‌وجو می‌کند. به نظر او بهبود سازمان اجتماعی پیشرفت انسان را تحقق خواهد بخشید (همان: ۸۸).

کندرسه (۱۷۹۴-۱۷۴۳ م.) اگر چه شاگرد تورگو بود، اما پاسخش به پرسش تحولات تاریخی جوامع متفاوت بود. در فضای روان‌شناسی حاکم ناشی از سلطه روش‌شناسی علوم طبیعی، کندرسه مشابهتی میان عالم انسانی و عالم ماده دید و اظهار داشت که هر دو پدیده در یک سطح هستند و هر دو را می‌توان با روش واحد و یکسان مورد مطالعه قرار داد.^۱ به نظر کندرسه قوانین طبیعی بر جهان حکومت می‌کنند. یکی از قوانین، قانون ترقی اجتناب‌ناپذیر انسان است که در آن اندیشه نقش اصلی را دارد (پولارد، ۱۳۵۴: ۹۲). این مسیر تاریخی ترقی که مرکب از ده مرحله می‌باشد باز نمای تحولات اروپاست که از قبل از یونان شروع شده و به جمهوری فرانسه رسیده و تا آینده ادامه پیدا می‌کند. از ده مرحله‌ای که سخن از آن رفت سه مرحله قبل از یونان است. یونان مرحله چهارم و ظهور مسیحیت مرحله پنجم است. مرحله ششم تا جنگ‌های صلیبی طول می‌کشد. در این دوره است که اعراب در تولید علم بویژه در زمینه شیمی، داروسازی و جبر و مقابله پیشقدم هستند. مرحله هفتم مصادف با اواخر قرون وسطی است. مرحله هشتم سقوط قسطنطنیه و آغاز رنسانس است. مرحله نهم ظهور دکارت و تأسیس جمهوری فرانسه است و بالاخره مرحله دهم مربوط به آینده است. مسئله مهم در این تحول تاریخی این است که "هر مرحله‌ای منطقاً و ضرورتاً از مرحله قبلی حادث می‌شود و خود در درون خویش نطفه مرحله دیگری را می‌پروراند" (همان: ۹۳). نقش انسان در این تحول این است که به رخ دادن این مراحل کمک کند. این نقش در جامعه پس از انقلاب فرانسه به عهده کسانی است که علم پیش‌بینی اجتماعی^۲ را بدانند.^۳

1 - Kumar, 1991: 22

2 - Social prediction

3 - Kumar, 1991: 24

سن سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰م.) یکی از پیشگامان و از شخصیت‌های برجسته قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم است. او از همان دوران کودکی اعتقاد داشت که برای مأموریت خارق‌العاده‌ای برانگیخته شده است، از این رو در پانزده سالگی به خدمتکارش دستور داده بود هر روز صبح او را از خواب بیدار کرده و به او بگوید: آقای کنت برخیزید، شما کارهای مهمی برای انجام در پیش دارید (موسکا، ۱۳۶۳: ۲۷۴). به همین دلیل با وجود شرایط اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کرد، در پی این بود که قوانینی کشف کند که به کمک آنها بتواند زندگی اجتماعی را ضابطه‌مند نماید. او کتابهای زیادی هم در این باره به رشته تحریر درآورد که مهمترین آنها عبارتند از صنعت، سیستم صنعتی، شرعیات صاحبان صنایع و بالاخره مسیحیت جدید. به عقیده او در هر جامعه دو نظام قدرت وجود دارد، یکی مادی و دیگری معنوی. در قرون وسطی رهبری فکری و اخلاقی اجتماعی بر عهده کشیشان و قدرت مادی در اختیار نجبای جنگجو بود. به مرور زمان و با نفوذ فرهنگ عرب، این وضع تغییر کرد، به طوری که در قرن نوزدهم رهبری فکری به دانشمندان و رهبری مادی به صاحبان صنایع واگذار شد. ترکیب این دو طبقه رهبری را در هر دوره به وجود می‌آورد (همان: ۲۷۸). گذشته از این، سن سیمون وقتی به تاریخ می‌نگرد، تنها تاریخ اروپا را می‌بیند و تاریخ تحولات آسیا و آفریقا را از بحث خود کنار می‌گذارد. در مسیر تحولات تاریخ اروپا نیز دو مرحله را از هم متمایز می‌کند که تکرار نیز می‌شوند. این دو مرحله، مراحل ارگانیک و غیر ارگانیک نامیده می‌شوند. در دوره ارگانیک همه قسمت‌های مختلف جامعه با هم هماهنگ‌اند. حال آنکه در دوره غیر ارگانیک بین بخش‌های مختلف جامعه وحدت و هماهنگی وجود ندارد و به عبارتی، این دوره، دوره‌ای بحرانی نامیده می‌شود. به نظر سن سیمون در تاریخ چند مرحله ارگانیک دیده می‌شود. دوره یونانی کلاسیک، دوره کاتولیک‌های قرون وسطی و دوره تحقیق و صنعتی که در حال وقوع است (پولارد، ۱۳۵۴: ۱۲۰-۱۱۸). سن سیمون خود دوره‌های ارگانیک را این چنین توصیف می‌کند:

دوره اول ارگانیک عصر باستانی کلاسیک بود، با ایدئولوژی چندخدایی و نظم اجتماعی مبتنی بر برده‌داری. دومین دوره ارگانیک دارای یک ایدئولوژی الهی و یک نظم اجتماعی بر پایه فئودالیسم بود. سومین مرحله تمدن ارگانیک در حال وقوع است. ایدئولوژی این دوره

علم یا پوزیتویسم و نظامش صنعتی است.^۱

بحث در مورد آگوست کنت که آخرین نفر از گروه ملقب به پیامبران پاریس است در بخش بعدی پیگیری می‌شود. اما قبل از شروع بخش بعد لازم است به طرح دیدگاه‌های متفکر بزرگ ایتالیایی یعنی ویکو در قرن هجدهم بپردازیم. جیامباتیستا ویکو^۲ (۱۷۴۴-۱۶۶۸ م.) مؤسس علم جدیدی است. به عقیده کروچه^۳ علم جدید ویکو "دقیقاً همان علوم انسانی است که از زاویه نوعی فلسفه تاریخ اعتبار شده است" (فروند، ۱۳۶۲: ۱۳). رویکرد ویکو در علم جدید خود مرکب از دو نظریه است. یکی نظریه دورانی که مربوط به تغییرات نظام اجتماعی است و دیگری مربوط به تکامل تعقل و یا شیوه استدلال آوری انسان. با این وصف در متون جامعه‌شناسی کمتر به نظریه تکاملی هوش او توجه شده است، بلکه بیشتر نظریه دورانی او که حتی در بعضی از متون به نظریه حلزونی. (بوتول، بی تا: ۳۰) معروف است مورد توجه قرار می‌گیرد.^۴ در حالی که ترکیب این دو نظریه رویکرد واقعی ویکو را نسبت به تحولات تاریخی نشان می‌دهد. نقطه مرکزی نظریه‌های ویکو بر پایه نقش فعال عامل انسانی است. پیشرفت طبع و یا طبیعت بشر شاخصی است که وی بر اساس آن بین سه مرحله تفاوت قایل می‌شود: طبع شاعرانه، قهرمانانه و انسانی.^۵ از نظر ویکو با این طبقه‌بندی می‌توان بین طبیعت بشر در هر دوره و بقیه بنیان‌های اجتماعی ارتباط برقرار کرد.^۶ بنابراین ما با سه نوع آداب و رسوم، قوانین طبیعی، زبان، ویژگی‌های رفتاری، حقوق، اقتدار، استدلال و قضاوت مواجه هستیم.^۷ طبیعت انسان پایه نظریه دورانی او و در نتیجه اساس تغییر در جامعه است. بنابر نظر ویکو، عامل محرکه تاریخ حب نفس یا علاقه برای رفاه و آرزوی انسان برای ارتقای موقعیتش در مراتب اجتماعی در قلمروهای مختلف مانند خانواده، شهر، ملت یا نژاد انسانی است. در هر مرحله، انسان برای ارضای نیازهایش نهادهای اجتماعی را بوجود می‌آورد. اما بعد از رسیدن به آن سطح، حب نفس وی را تحریک می‌کند تا برای رسیدن به سطحی بالاتر شرایط محیط را تغییر دهد. دستیابی به این هدف

1 - Kumar, 1991: 31

2 - Giambattista Vico

3 - Croce

4 - Swingewood, 1991: 10-13

5 - Vico, 1994:336 (Poetic, Heroic, Human nature)

6 - Pompa, 1990:47

7 - Vico, 1994: 337-352

موجب می‌شود که طبیعت انسان خراب شود. ویکو می‌گوید: انسان ابتدا احساس نیاز می‌کند. سپس در پی برآوردن آن می‌رود، پس از آن به راحتی روی می‌آورد. بعداً خودش را با خوشی سرگرم می‌کند. از آن پس به هرزگی و عیاشی روی می‌آورد و در نهایت دیوانه می‌شود و زندگی را تباه می‌کند.^۱

دیدگاه ویکو با اینکه برای بعضی از متفکران اروپایی مانند متسکیو شناخته شده بودند، ولی عملاً تأثیر چندانی در عصر خود نداشت. ویکو خود از این امر آگاه بوده و در صحبتی که با دوستان خود داشته گفته است که "گویی اثر خود را در بیابان منتشر کرده است" (فروند، ۱۳۶۲: ۱۷). از این رو تأثیر افکار ویکو را باید یک قرن بعد از مرگ وی و پس از ترجمه قسمت هایی از کارش با نام فلسفه تاریخ به زبان آلمانی جست و جو کرد.

۷- عصر مدرن

دوره جامعه - فرد

۷-۱- مقدمه

تغییراتی که از رنسانس در حوزه اندیشه و اجتماع در اروپا شروع شده بود، در پایان قرن هفدهم به نتیجه رسید. تغییرات حاصل شده در گذشته در قرن هجدهم نیز با سرعت هر چه بیشتر ادامه یافت و بنیان‌های نظری نو و جدید در حوزه نظریه انسان‌شناسی، تاریخ و مطالعه حقایق اجتماعی برای ادامه تغییرات و بهسازی محیط زندگی اجتماعی را به وجود آورد. این بنیان‌های نظری در آلمان، انگلستان و فرانسه متناسب با ساخت‌های اجتماعی و فرهنگی هر کشوری خود را به گونه‌ای نشان داد.^۱ آلمان‌ها فارغ از هر انقلابی در تأملات نظری سیر می‌کردند. انگلستان شاهد انقلاب صنعتی بود. این انقلاب از قرن نوزدهم به بعد در سایر کشورهای اروپایی نیز ادامه پیدا کرد و پیامدهای خاص خود را به ارمغان آورد، مانند توسعه شهرنشینی، تجمع و تمرکز کارگران در کارخانه‌ها و اطراف کارخانه‌ها و در نتیجه مسایل ناشی از این تجمعات، مانند جنبش‌های کارگری. مهم‌تر از همه پدید آمدن فقر در عین فراوانی بود. درست است که در این دوره تولیدات صنعتی افزایش یافته بود، ولی فقر از بین نرفته بود از این رو ضروری بود که فقر به عنوان یک مسئله اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد. فرانسه هم

۱ - پولارد معتقد است که جریان روشنگری به دو شکل وارد قرن نوزدهم شد. یکی اقتصاد سیاسی انگلستان و دیگری رادیکالیسم انقلابی فرانسه. علاوه بر این دو از جریان سومی هم نام می‌برد که هر چند ضعیف‌تر بود، ولی در نهایت به قرن نوزدهم رسید. این جریان فلسفه ایده آلیستی آلمانها بود. دلیل تفاوت این رویکردها را پولارد در بنیان‌های اقتصادی جست و جو می‌کند. او اظهار می‌دارد که انگلیسی‌ها به بورژوازی رسیده بوده‌اند. فرانسوی‌ها در صدد رسیدن به آن بودند. شرایط آلمان‌ها کاملاً متفاوت بود. آنها چون در صدد رسیدن به این مرحله هم نبودند ترجیح می‌دادند که به تحول ایده‌ها فکر کنند تا چیز دیگر (پولارد. ۱۳۵۴: ۹۷).

شاهد ادامه حرکت انقلاب صنعتی و هم انقلاب سیاسی بود. به همین دلیل از یک طرف با پیامدهای صنعتی شدن و مسایل خاص آن و از طرف دیگر با فروپاشی نظم قدیم روبه رو بود. این نظم فقط محدود به حوزه سیاسی نمی‌شد، بلکه حوزه فرهنگ و مذهب را هم در بر می‌گرفت. فروپاشی بنیان‌های مذهبی که با ساخت‌های قدیم هماهنگ بودند و عدم جایگزینی دستگاه فکری کارآمد سبب شکل‌گیری پدیده روان‌شناسی - فرهنگی خاص بود که کوزر آن را "درد قرن" نام نهاد (کوزر، ۱۳۶۸: ۶۰). این پدیده، بحران هویتی را برای نسل کنت سبب شد که بدون حل آن، غلبه بر بحران جامعه فرانسه ناممکن بود. از طرفی براساس تفاسیر تاریخی که تورگو، کندرسه و سن سیمون ارائه داده بودند اعاده نظم قدیم و عناصر فرهنگی آن غیرممکن بود. بنابراین علم اثباتی لازم بود که هم به بررسی مسایل اجتماعی ناشی از صنعتی شدن به پردازد و هم تحولات تاریخی جوامع از گذشته تا حال را توضیح دهد و علاوه بر اینها بتواند نقش مذهب قدیم را در ساخت تحول یافته جدید بازی کند. کنت که از دستیاران سن سیمون و آخرین نفر از گروه ملقب به پیامبران پاریس بود چاره را در تأسیس علمی نوین می‌دید. از این رو همان‌طور که استادش سن سیمون قول داده بود که "باید نظریه‌ای عمومی درباره علوم فیزیکی و علوم اخلاقی ترتیب داد که بر تصور تجاذب یعنی قانونی مبتنی باشد که خدا جهان را تابع آن ساخته و از روی آن جهان را اداره می‌کند." (فرونه، ۱۳۶۲: ۵۹) علم نوین خود را فیزیک اجتماعی نامید. ولی بعداً از به کاربردن این مفهوم خودداری کرد و به جای آن اصطلاح "جامعه‌شناسی" را به کار برد. دلیل عمده این تغییر را به کاربردن واژه فیزیک اجتماعی توسط آمارشناس بلژیکی آدولف کتله^۱ و برای پرهیز از اشتباه علم آمار کتله با علم جدید یعنی جامعه‌شناسی بود (کوزر، ۱۳۷۷: ۵۶).

۷-۲- بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی جدید

۷-۲-۱- کنت

۷-۲-۱-۱- مقدمه

کنت (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸ م.) ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی در مون پلیه به دنیا آمد و در همان شهر بدرود زندگی گفت. در ۱۶ سالگی وارد مدرسه پلی تکنیک شد، ولی او

۱- Quetelet, Adolphe.

را به دلیل عقاید سیاسی اش از آنجا طرد کردند. پس از آن، در خانه خود مجلس درسی فراهم آورد که در آن عقاید علمی و فلسفی خود را بیان می کرد. حاصل این جلسات کتابی شد با نام فلسفه تحقیقی. علاوه بر این، مکتوبات دیگری نیز به نام جزوات فلسفه اجتماعی، سیاست تحقیقی و یا نظام سیاست اثباتی به نام کنت ثبت شده است. در کنت از زمان خود همانند سن سیمون بود. او عقیده داشت آشفته گی های موجود در جامعه آن روز فرانسه ناشی از تناقض میان نظم اجتماعی گذشته در حال زوال با نظم جدید در حال شکل گیری است. این تناقض و آشفته گی هم پایان نمی پذیرد، مگر با پیروزی نظم جدید. به علاوه همان طور که در نظام گذشته، کشیشان و طرز تفکر آنها بر جامعه حاکم بود و نظامیان بالاترین مقام را در سلسله مراتب قدرت داشتند، در نظام جدید اجتماعی هم دانشمندان عهده دار وظایفی اند که کشیشان در نظم اجتماعی گذشته داشته اند و صاحبان صنایع به معنای وسیع کلمه، یعنی کارفرمایان، مدیران کارخانه ها و بانکداران، نیز جانشین نظامیان در نظام جدید هستند (آرون، ۱۳۵۴: ۸۵).

علم نوین یا اثباتی کنت با سؤال های متعدد و عمده ای رو به رو بوده است که می توان تحت دو عنوان کلی از آنها نام برد. یکی مربوط به تحولات تاریخی جوامع و دیگری مربوط به چگونگی برقراری نظم اجتماعی است. به نظر نگارنده این سطور در فراسوی این دو پرسش عمده و پاسخ هایی که کنت به آنها داده است، بنیان های نظری علم جامعه شناسی که در نظریه او مربوط به طبیعت بشر و در مرحله بعد در شیوه تجزیه و تحلیل مسایل اجتماعی از نظر او نهفته است، از هر موضوع دیگر مهم تر است، از این رو، ابتدا به طرح آن می پردازیم و سپس موضوع های دیگر را مطرح می کنیم.

در مورد نظریه های انسان شناسی در فصل کلیات به دو نظریه اشاره شد. نخست نظریه ای که معتقد است انسان ها دارای یک مجموعه ویژگی های همانند هستند که در طول تحول تاریخی جوامع ثابت مانده و تغییر نکرده است. این نظریه را که به نظریه انسان های همسان، برابر و همانند تعبیر شده است، فقط نزد ابن خلدون می توان یافت. متفکران یونان، قرون وسطی تا قرن هجدهم در تحلیل مسایل به نظریه ای استناد می کردند که نابرابری و ویژگی های انسان ها را قبول دارد و در نتیجه تولید علمی در حوزه های مختلف را متعلق به نژاد خاص می داند. این نظریه که به نظریه انسان های ناهمسان و نابرابر مشهور است، نظریه مسلط انسان شناسی در حوزه اندیشه متفکران

اروپایی تا قرن هجدهم است. در قرن هجدهم که قرن انسان و تاریخ نامیده شد، فضای فکری تغییر یافت و نظریه انسان‌های برابر و همسان جای خود را در اندیشه متفکران اروپایی باز کرد. در این قرن متفکران اروپایی از جمله گروه تورگو، کندرسه و سن سیمون هر یک به شیوه‌ای و به زبانی بر این نکته تأکید داشتند که آدمیان ویژگی‌های همسانی دارند که در طول تاریخ ثابت مانده است. با این وصف هیچ کدام تصویر درستی از انسان مورد نظر خود و ویژگی‌های آن که ثابت مانده ارائه ندادند. تنها کنت است که با قبول اینکه انسان‌ها در تمام نقاط دنیا و در طول ادوار همه به یک شکل‌اند (روشه، ۱۷:۱۳۸۲). تلاش کرده است تصویری از انسان مورد نظر خود که ویژگی‌های آن ثابت مانده ارائه دهد. نکته جالب توجه در ارائه این تصویر این است که کنت از مفهوم "طبیعت بشر" استفاده می‌کند تا مفهوم فرد.

۷-۲-۱-۲- طبیعت بشر

کنت برای پایه‌ریزی علم جامعه‌شناسی با دو موضوع تحول و نظم به بیان نوعی انسان می‌پردازد که در مقاطع مختلف تاریخی ثابت مانده است. این تصویر در حالت اولیه دارای جنبه دوگانه دل و هوش است. دل مرکب از احساسات و فعالیت و هوش و ترکیبی از دریافت و بیان است. هر یک از این قسمت‌ها دارای اجزایی به صورت زیر هستند:

۱- دل:

۱-۱- احساسات:

۱-۱-۱- غرایز خودخواهانه محض:

۱-۱-۱-۱- غرایز خوراکی، جنسی

۱-۱-۱-۲- تمایلات نظامی

۱-۱-۱-۳- غرور، غریزه تسلط

۱-۱-۱-۴- خودستایی

۱-۱-۲- تمایلات ناخودخواهانه

۱-۱-۲-۱- علاقه

۱-۱-۲-۲- احترام

۱-۱-۲-۳- نیکی

۲-۱- فعالیت:

۱-۲-۱- فضیلت با جرأت به اقدام

۱-۲-۲- احتیاط در اجرا

۱-۲-۳- استقامت در انجام یا ایستادگی

۲- هوش:

۲-۱- دریافت:

۲-۱-۱- پذیرا:

۲-۱-۱-۱- انتزاعی

۲-۱-۱-۲- عینی

۲-۱-۲- فعال:

۲-۱-۲-۱- استقرانی

۲-۱-۲-۲- قیاسی

۲-۲- بیان:

۲-۲-۱- حرکتی

۲-۲-۲- شفاهی

۲-۲-۳- نوشتنی

در تصویربرداری

در تصویربرداری که کنت از انسان ارائه می‌دهد، دو نکته اساسی را باید از نظر دور نداشت. نخست نقش فعالی که به هوش سپرده شده است. به زعم کنت انسان برای این ساخته نشده است که وقت خود را در تأملات نظری یا تردیدهای بی‌پایان به هدر دهد. بلکه انسان برای عمل کردن ساخته شده است. در عمل کردن نیروی عمل‌کننده عاطفه است، اما باید تحت فرمان هوش عمل کند که وظیفه آن هدایت و نظارت است. نکته

مهم دیگر این است که ویژگی‌های طبیعت بشر در تاریخ تغییر نیافته و یا به عبارتی دیگر "تاریخ طبیعت بشر را عوض نمی‌کند" و انسان از ابتدا دارای این ویژگی‌ها بوده است (آرون: ۱۳۵۴: ۱۱۴). اگر ویژگی‌های انسان در طول تاریخ ثابت است و تغییر نمی‌کند و در آن هوش نقش عمده را دارد، پس کنت گوناگونی شیوه‌های تحلیلی، نوع جامعه، نوع احساسات و به عبارت کلی‌تر علت گوناگونی داده‌های تاریخی را در کجا جست و جو می‌کند. کنت گوناگونی داده‌های تاریخی را نه در جامعه، بلکه در تاریخ جست و جو می‌کند. در اینجا است که مراحل سه‌گانه او اهمیت پیدا می‌کنند.

۷-۲-۱-۳- مراحل سه‌گانه کنت

یکی از موضوع‌های مهم جامعه‌شناسی کنت مراحل توسعه هوش بشر یا تکامل شیوه فکر کردن درباره خود و جهان^۱ در طول تاریخ است که به مراحل سه‌گانه مشهورند. از جهت نظری، کنت در این مورد میراث‌خوار متفکران پیش از خود، بویژه تورگو است که در قسمت تفکر اجتماعی در قرن هجدهم از آن سخن به میان آمد. به عقیده کنت بشر از سه مرحله متوالی می‌گذرد:

① مرحله ربانی یا تخیلی^۲: در این دوره بشر تخیل می‌کند یا تصور می‌کند که تمام پدیده‌ها از عمل مستقیم و بی‌واسطه موجودات متافیزیکی ناشی شده‌اند. به عبارت دیگر موجودات متافیزیکی یا خدایان علت رخداد پدیده‌ها هستند. این دوره در تاریخ اروپا تا قرن چهاردهم ادامه داشته است.

② مرحله متافیزیک یا مجرد^۳: این مرحله تعدیل شده مرحله اول است در این مرحله، بشر تصور می‌کند که نیروهای مجرد مانند جوهر و قوه که در تمام اشیا وجود دارند علت رخ دادن پدیده‌ها هستند این مرحله از قرن چهاردهم تا انقلاب فرانسه بر افکار مسلط بوده است.

③ مرحله علمی یا اثباتی^۴: در این مرحله که مرحله نهایی است، ذهن بشر جست و جوی بیهوده اندیشه‌های مطلق، علل پدیده‌ها، منشأ و هدف عالم را رها می‌کند و به مطالعه قوانین حاکم بر پدیده‌ها و روابط بین آنها می‌پردازد. انقلاب فرانسه آغاز این

1- Gordon, 1993 : 289.

3- Metaphysical, or abstract state

2- Theological or fictitious state

4- Scientific, or positive state

مرحله است. اهمیت واقعی انقلاب فرانسه در این که یک نقطه عطف در تاریخ سیاسی اروپا به شمار می آید، نیست. بلکه این است که انقلاب فرانسه آغاز انتقال حیاتی هوش و خرد بشر، آغاز مرحله اثباتی، یعنی عصر بلوغ علم را مشخص کرده است. در یک جمع بندی می توان گفت که دوره اثباتی دو تفاوت با مراحل قبل از خود دارد. یکی اینکه در دوره ربانی و متافیزیکی، بشر "کلی" فکر می کند، حال آنکه در دوره اثباتی چون مبتنی بر تجربه است جزئی نگر است. دیگر اینکه در دوره ربانی و فلسفی، بشر در پی کشف علل پدیده ها و کشف حقایق است، حال آنکه در دوره اثباتی انسان از کشف علل پدیده ها چشم می پوشد به کشف رابطه بین پدیده ها و یا کشف قوانین حاکم بر پدیده ها اکتفا می کند.

کنت سعی کرده است در هر دوره ای بین مراحل توسعه هوش و دیگر بخش های جامعه مانند توسعه زندگی مادی بشر، انواع واحد اجتماعی، انواع نظم اجتماعی و احساسات مسلط ارتباط برقرار کند. این نحوه ارتباط بین اجزای مختلف جامعه به شکل زیر است.^۲

مرحله فکری	مرحله مادی	نوع واحد اجتماعی	نوع نظم	احساس غالب
ربانی	نظامی	خانواده	خانوادگی	همبستگی عاطفی
متافیزیکی	قانون پرستانه	دولت	جمعی	حرمت
اثباتی	صنعتی	نژاد (انسانیت)	جهانی	خیرخواهی

همان طور که ملاحظه شد نظریه مراحل سه گانه ناظر بر تحول تاریخ اروپا و اختصاصاً تحول فرانسه مبتنی است. از این رو، نمی توان به عنوان یک قانون از آن نام برد. بلکه عنوان "نظریه" برای آن شایسته تر است. در واقع نظریه مراحل سه گانه از قانون مراحل سه گانه صحیح تر به نظر می رسد. تک خطی بودن این نظریه موضوع بعدی است که قابل بحث است. به عقیده شهید مطهری مراحل سه گانه کنت با افکار عامه ممکن است صحیح باشد، ولی "اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم بندی کنیم باید افکار متفکران بشر - نه توده و عامه را - مقیاس دوره ها قرار دهیم" (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۸۱). به منظور درک عمیق تفکر کنت در مورد تحول تاریخی علم و درک شیوه تحلیلی

جامعه‌شناسی و آشنایی با موضوع جامعه‌شناسی کنت باید مراحل سه‌گانه را با طبقه‌بندی او در نظر گرفت. از این رو طبقه‌بندی علم موضوع بعدی است که بدان پرداخته می‌شود.

۷-۲-۱-۴- طبقه‌بندی علوم

طبقه‌بندی که کنت ارائه داده است در واقع نشان دهنده چگونگی سیر علوم از مراحل مختلف سه‌گانه و رسیدن به مرحله اثباتی است. این طبقه‌بندی به صورت زیر است:

۱- ریاضیات (جبر، حساب، هندسه و غیره)

۲- هیئت

۳- فیزیک

۴- شیمی

۵- زیست‌شناسی

۶- جامعه‌شناسی

دانش فیزیکی

دانش طبیعی

کنت علوم را بر حسب کلیت متنازل و تفصیل و پیچیدگی متصاعد طبقه‌بندی کرده است. بر حسب این طبقه‌بندی هر علمی مبتنی بر علم قبل از خود است. یعنی علاوه بر ویژگی‌های خود ویژگی‌های علم قبلی را نیز داراست. هر قدر در این طبقه‌بندی پایین می‌آییم موضوع علم خاص‌تر، عمیق‌تر، پیچیده‌تر و از نظر پیش‌بینی سخت‌تر می‌شود.

هرچه پیش می‌آید

از خود علوم

نکته قابل توجه در این طبقه‌بندی این است که از زیست‌شناسی به بعد، به لحاظ روش، دگرگونی صورت می‌گیرد. بدین معنی که روش علوم قبل از زیست‌شناسی تحلیلی است، یعنی کار این علوم برقرار کردن و درک ارتباط بین نمودهای منفرد است. حال آنکه در زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی برای شناخت یک عضو از بدن موجود زنده و یا واقعه اجتماعی، باید آن را در ارتباط با کل در نظر گرفت. این روش که در آن جزء در ارتباط با کل معنا می‌شود، روش ترکیبی نام دارد. بر این اساس اگر تقدم کل بر عنصر سازنده به عنوان شیوه تجزیه و تحلیل مسایل جامعه‌شناسی کنت پذیرفته شود. در نتیجه برای درک مسایل هر جامعه، باید آن را با کل تاریخ بشر در نظر گرفت. این نتیجه همان چیزی است که آرون براساس آن اظهار می‌دارد که موضوع جامعه‌شناسی کنت "تاریخ

روش ترکیبی

در زیست‌شناسی

روش تحلیلی

در جامعه‌شناسی

روش ترکیبی

روش ترکیبی

روش ترکیبی

روش ترکیبی

نوع بشر است (آرون، ۱۳۵۴: ۸۷). در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اگر کنت معتقد است که تاریخ بشر، تاریخ قوم واحدی است و تاریخ هم به سوی هدف معینی در حرکت است. پس چرا همه کشورهای وضعیت یکسان ندارند. کنت عامل این یکسان نبودن یا گوناگونی را در نژاد، آب و هوا و عمل سیاسی جست و جو می‌کند او معتقد است هر نژادی استعداد خاص دارد، مانند اینکه سیاهان عاطفی‌اند. آب و هوا نیز با فراهم آوردن شرایط مساعد و نامساعد می‌تواند نقش اساسی را در این گوناگونی داشته باشد. عمل سیاسی مردان بزرگ به زعم او نمی‌تواند جریان ضروری تاریخ را عوض کند، بلکه می‌تواند آن را کندتر یا تندتر کند (همان: ۱۰۸).

٧-٢-١-٥- طبيعت اجتماع

نگاه دوم کنت به نظم داخلی اجتماع است. در اینجا نیز همانند بحث طبیعت بشر، کنت به عوامل و عناصر بنیادی تشکیل دهنده ساختار جامعه اشاره می‌کند. این عوامل عبارتند از:

- ## ١- مذهب

- ## ۲- مالکیت و زبان

- ### ۳- خانواده

- #### ۴- تقسیم کار

کنت اظهار می دارد که در مذهب جنبه سه گانه طبیعت بشری را می توان یافت به عبارت دیگر مذهب دارای: (الف) - جنبه عقلی یا همان اعتقاد جزمی است. ب) - دارای جنبه عاطفی یا همان عشق است که در پرستش نمودار می شود. ج) - جنبه عملی است که همان نظام است. به نظر کنت مذهب عامل وحدت دهنده اجزای سازنده طبیعت اجتماع است و برای روان بشر درست در حکم اجماع عادی است که در اثر سلامت برای تن حاصل می شود (همان: ۱۱۶).

به نظر كنت، مالکیت عبارت است از تجلی آثار فعالیت در اجتماع و زبان عبارت است از تجلی هوش در اجتماع، قانون مشترک این دو، قانون تراکم است. چرا که تمدن به آن دلیل پیشرفت می کند که فتوحات مادی و معنوی همراه با پدید آوردندگان آن از بین نمی رود. زبان بستری است که همه فراگرفته های هوش در آن باقی است و ما با آموختن

زبان، فرهنگی را که گذشتگان خلق کرده‌اند می‌آموزیم. به هر حال مالکیت و زبان ابزار اساسی تمدن بشر است. تمدنی که شرط آن پیوستگی نسل‌ها و ادامه اندیشه گذشتگان توسط بازماندگان است. در این رابطه، کنت جمله مشهوری دارد که می‌گوید: "بشریت از مردگان بیشتر تشکیل شده تا از زندگان یا مردگان بیش از پیش بر زندگان حکومت می‌کنند" (همان: ۱۱۷).

کنت خانواده نوع غربی را به عنوان الگو می‌پذیرد و خانواده‌های چند همسری را موارد بیمارگونه خانواده می‌داند. به نظر او در خانواده روابطی وجود دارد که می‌تواند سرمشق و الگو قرار گیرد. این روابط عبارت‌اند از:

- ۱- برابری میان برادران؛
- ۲- احترام میان فرزندان و پدر و مادر؛
- ۳- مهربانی میان پدر و مادر و فرزندان؛
- ۴- روابط مرکب از فرماندهی و اطاعت میان مرد و زن.

کنت اظهار می‌دارد مرد که فعال و با هوش است، باید زن را که اساساً موجودی حساس است وادار به اطاعت کند (همان: ۱۱۸).

عامل اساسی در تقسیم کار، تفکیک وظایف و تعاون آدمیزادگان و به اعتباری ترکیب کوشش‌ها است. اما اصل مقدم در سازمان اجتماعی، تعداد نفوس و میزان ثروت است که اصطلاحاً زور نامیده می‌شود، ولی در جامعه‌ای که بر طبیعت بشر سازماندهی شده باشد، باید قدرتی باشد که سلطه زور را اصلاح کند و آن قدرت، قدرت معنوی است. وظایف قدرت معنوی، تنظیم زندگی اجتماعی، تقدیس قدرت دنیوی و یا تعدیل آن است. کنت معتقد است وقتی قدرت معنوی قدرت دنیوی را تقدیس کند، بر اقتدار آن می‌افزاید. همان طور که در گذشته کشیشان معتقد بودند که سلاطین نظر کرده خدا هستند. امروزه در مرحله پوزیتیویسم، قدرت معنوی تا حدی قدرت دنیوی را تقدیس خواهد کرد. دانشمندان ضرورت نظم طبیعی و اجتماعی را شرح داده و بدین سان بر قدرت فرماندهی کارفرمایان و بانکداران خواهند افزود. این قدرت معنوی جدید "احساسات آدمیان را تنظیم می‌کند. آنها را به منظور کار مشترک با هم متحد می‌گرداند، حق حکومت کنندگان را محفوظ نگاه می‌دارد و خود کامگی و خودپرستی توانگران و قدرتمندان را تعدیل می‌کند" (همان: ۹۹). از این فراتر، کنت به منظور حل مسائل

در این مورد
کنت به این
نقشه‌ها
است

در این مورد
کنت به این
نقشه‌ها
است

در این مورد
کنت به این
نقشه‌ها
است

کارگری در عصر خود، به طرح سلسله مراتب دنیایی و معنوی می‌پردازد. به عقیده کنت، دو نوع نظم وجود دارد: نظم دنیوی و نظم معنوی. نظم یا سلسله مراتب دنیایی تابع قانون قدرت و ثروت است. کسی که قدرت یا ثروت دارد در نردبان ترقی دنیایی به بالا صعود می‌کند، ولی کارگران که پول و قدرت ندارند، ولی اهل فداکاری و از خودگذشتگی هستند، جایشان در سلسله مراتب معنوی است. جای این سلسله مراتب معنوی، بیرون از این جهان نیست که در مذهب مسیحی عنوان می‌شود. این نظم، نظم زندگانی ابدی نیست. این نظم است متعلق به همین دنیای خاکی - نظم معنوی شایستگی‌های اخلاقی را به جای سلسله مراتب دنیوی ثروت و قدرت قرار می‌دهد. هدف نهایی هر کس باید آن باشد که نه از حیث نظم دنیوی، بلکه از لحاظ شایستگی‌های اخلاقی به مقام اول نائل آید" (همان: ۹۷).

۷-۲-۱-۶- جامعه‌شناسی ایستا و پویا

پس از بیان عقاید کنت در مورد تحول و نظم، به نوع مطالعه‌ای می‌رسیم که ایستا و پویا لقب گرفته است. هر یک از این دو اصطلاح دارای یک معنای خاص و یک معنا و مفهوم عام هستند. جامعه‌شناسی ایستا نوعی از مطالعه است که جامعه‌شناس یا هر محقق دیگری موضوع مورد مطالعه خود را به یک دوره محدود می‌کند. اگر این مطالعه در یک دوره خاص از مراحل سه‌گانه کنت صورت بگیرد، این معنای خاص ایستایی است. ولی امروزه هر نوع مطالعه‌ای که محدود و محصور به دوره زمانی خاص باشد، نیز مطالعه ایستا می‌نامند. به هر حال هدف عمده در جامعه‌شناسی ایستا آشکار کردن نظم اساسی جامعه است. در اینجا عناصری از ساخت بنیادی جوامع را در زمان و مکان ثابت مورد مطالعه قرار می‌دهیم. پس در مطالعه ایستا ما بیشتر متوجه مطالعه وضع جامعه در گذشته هستیم که در آن ساختار، عناصر ثبات و تعادل جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جامعه‌شناسی پویا: همان طور که از معنای پویایی مستفاد می‌شود، در جامعه‌شناسی پویا چگونگی گذر ضروری ذهن و جامعه، بنابر مراحل سه‌گانه پیگیری می‌شود. به عبارتی دیگر، پویایی اجتماعی فراز و نشیب‌هایی را که نظم بنیادی جامعه پیش از رسیدن به مرحله پوزیتیویسم در مسیر خود پیموده برای ما ترسیم می‌کند (همان: ۹۷).

(۱۱۱). این معنای خاصی است که از پویایی مستفاد می‌شود. در ورای این تعریف، هر نوع مطالعه که محقق انجام دهد و تحول آن را از گذشته تا به حال جست و جو کند مطالعه پویا نامیده می‌شود. مطالعه پویایی جامعه همان علم شدن جامعه است که فلسفه تاریخ نیز نامیده می‌شود. حال آنکه جامعه‌شناسی ایستا همانند و مترادف تاریخ علمی است (مطهری، ۱۳۷۷، ۳۷۰).

۷-۲-۲-امیل دورکیم^۱ (۱۸۵۸-۱۹۱۷ م)

۷-۲-۲-۱- مقدمه

در تصویر زندگی دورکیم به آموزش‌های که دیده، فضای روانی که در آن بزرگ شده و سرانجام به مجادلات علمی او اشاره خواهد شد. دورکیم در فرانسه در خانواده‌ای یهودی چشم به جهان گشود. او حقوق و فلسفه اثباتی را آموخت و سپس به تدریس فلسفه اثباتی در دانشگاه پرداخت. به علاوه اولین درس جامعه‌شناسی را در سال ۱۸۹۶ م در فرانسه ارائه داد. حوادثی که در دوران زندگی او رخ داده است، فضای روانی را برای او به وجود آورده که توجه به نقش همبستگی نتیجه آن بود. این حوادث ممکن است تصرف شهر محل تولد او یعنی اپینال توسط آلمان باشد یا شرایط خاص اقلیت یهودی که منجر به افزایش همبستگی بین آنها شده بود و یا وجود ملی‌گرایی شدید در محیط زندگی او که در آن بزرگ شده بود (ادیبی، ۱۳۵۸: ۴۸).

شرایط علمی که او در آن به سر می‌برد در سیر تفکر جامعه‌شناسی به دوران عامل مسلط مشهور است. در این دوران اندیشمندان، واقعه، پدیده یا امر اجتماعی را به کمک عوامل غیر اجتماعی و فقط به کمک یک عامل تبیین می‌کردند. این نحوه تبیین امر اجتماعی زمینه‌ساز شکل‌گیری مکاتب مختلف در جامعه‌شناسی شد، مانند مکتب جغرافیایی، مکتب زیست‌شناسی، مکتب روان‌شناسی. از بین این مکاتب دورکیم بیشتر با صاحب نظران مکتب روان‌شناسی مجادله داشت. در مکتب روان‌شناسی واقعیت اجتماعی، به روان‌شناسی فردی تقلیل داده شده، مانند تارد، ولی عده‌ای دیگر نیز هستند که به جای آنکه روان‌شناسی فرد را علت شکل‌گیری واقعیت اجتماعی بدانند انبوه خلق را علت واقعیت اجتماعی می‌دانند، مانند گوستاو لوبون (گورویچ،

۱۳۴۹: ۹۰). / جامعه‌شناسی دورکیم یکی از گرایش‌هایی است که سعی کرده است خطای جامعه‌شناسی قرن نوزدهم را تکرار نکرده و در پی تبیین واقعۀ اجتماعی به وسیله عامل مسلط نباشد. باین حال صاحب نظران معتقدند که دورکیم و شاگردانش نیز از این خطا مصون نمانده و از بین سه شاخه عمده جامعه‌شناسی دورکیم، یعنی مرفولوژی، فیزیولوژی و رفتار گروهی و جمعی به مرفولوژی اجتماعی بیشتر اهمیت داده‌اند تا جایی که می‌توان گفت به مرفولوژی اجتماعی به صورت یک عامل مسلط نگریسته‌اند (همان، ۹۳). اگر پاسخ دادن به روان‌شناسان را که از اختصاصات کار دورکیم است با دستاوردها و پاسخ ادعاهای کنت و اسپنسر جمع‌بندی کنیم، همه را به شکلی در وجود دورکیم متبلور می‌بینیم. به عبارتی دیگر هویت فکری دورکیم تلاشی است برای پاسخ دادن به سؤال تاریخی که هر یک از متفکران قبل از دورکیم نیز به شکلی به آن جواب داده بودند. دورکیم هم جواب خاص خود را می‌دهد. پاسخ به روان‌شناسان روح واقعی نظریات سه‌گانه دورکیم یعنی تقسیم کار، خودکشی و نظر او در مورد مذهب است. تعریف واقعۀ اجتماعی، بررسی ویژگی‌های آن، تعریف جامعه و جامعه‌شناسی و بسیاری از مطالب دیگر مانند انتقاد از کنت و اسپنسر از جمله کارهایی است که دورکیم انجام داده است. از این رو بحث را با نقل ایرادهای دورکیم به کنت و اسپنسر ادامه می‌دهیم.

مجموع ایرادهایی را که دورکیم بر کنت و اسپنسر وارد می‌داند، اگر از تفاوت‌های جزئی بگذریم، می‌توان حول چند محور بیان کرد. اولین ایرادی که دورکیم بر دو جامعه‌شناس قبل از خود وارد می‌داند، این است که هر دوی آنها به جای اینکه واقع‌های عینی را موضوع مطالعه علم خود قرار دهند، تصورات را موضوع مطالعه خود قرار داده‌اند. برای مثال کنت پدیده‌های اجتماعی را پدیده‌های طبیعی اعلام کرده و بدین وسیله شیئی بودن آنها را تصدیق کرد، ولی در عمل "تصورات را موضوع مطالعات خود قرار داد" (دورکیم، ۱۳۶۲: ۴۲). این تصورات هم چیزی نبوده است جز پیشرفت بشریت در زمان، تصویری از رشد تاریخی که "با تصور عامه نیز چندان فرقی ندارد". این تصور را کنت رشد تاریخی واقعی پنداشته است (همان: ۴۳). اسپنسر به جای بشریت که موضوع علم جامعه‌شناسی کنت است، اجتماعات را موضوع این علم می‌داند، ولی در تعریفی که از این اجتماعات ارائه می‌دهد، فقط تصور خود از جامعه را موضوع مطالعه

دورکیم بر کنت و اسپنسر
ایرادهایی وارد کرده است
حاکم اعتبار علمی

قرار داده است. دورکیم با نقل سخن اسپنسر که می‌گوید "جامعه هنگامی وجود دارد که مشارکت بر پدیده در کنار هم بودن افزوده گردد" (همان: ۴۴)، به انتقاد از او پرداخته و در یک جمع‌بندی اظهار می‌دارد که "بار دیگر نوعی شیوه تصور واقعیت اجتماعی جانشین خود واقعیت می‌شود. خلاصه به این ترتیب جامعه تعریف نشده است، تنها تصور آقای اسپنسر از جامعه تعریف شده است" (همان: ۴۵).

دومین اشکالی که دورکیم بر نظرات کنت و اسپنسر وارد می‌آورد، مربوط به ساده‌ترین شکل جامعه و تحول بعدی آن یا به عبارتی نوع بندی جامعه است. به نظر دورکیم، کنت چون به وجود صورت‌های نوعی اجتماعی پی نبرده بود، ترقی یک قوم را مبنای تحولات فرض کرد و تصور نمود می‌تواند همه تغییرات پی در پی اجتماعات گوناگون را براساس این مدل توضیح بدهد (همان: ۱۰۲). در حالی که اسپنسر گامی به جلو برداشته و تطور اجتماع را با توده‌های بسیط و کوچک آغاز می‌کند ولی او هم وقتی می‌خواهد مصداقی از فکر خود نشان بدهد "در نهایت ابهام پراکنده‌ترین اجتماعات را به هم نزدیک می‌کند" (همان: ۱۰۷).

سومین اشکال عمده در این باره، جستجوی علت تحول است. دورکیم اظهار می‌دارد که کنت و اسپنسر علت تحول در جامعه را در غیر اجتماع یعنی در فرد جستجو می‌کنند البته با تعابیر مختلف. استناد به کشش درونی یا غریزه مفاهیمی هستند که کنت به آنها استناد می‌کند (همان: ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۳۶). اسپنسر نیروی پیش برنده را "احتیاج به بزرگترین خوشبختی" یا نظریه احتیاج به بیشترین سعادت می‌داند (همان: ۱۲۷، ۱۱۷، ۱۳۶). تلاش دورکیم از این به بعد پاسخ به اشکال‌های مطرح شده و دفاع از رویکرد خود به جامعه و جامعه‌شناسی است که با او در این مسیر همگام می‌شویم.

۷-۲-۲-۲- روش‌شناسی^۱ دورکیم

مطالعه کتاب قواعد و روش دورکیم، بویژه مقدمه او بر چاپ دوم کتاب ناظر بر مجادله علمی او با روان‌شناسان از یک طرف و از طرف دیگر تلاش برای تعریف پدیده اجتماعی، ویژگی‌ها و لایه‌های آن است. در این تلاش دورکیم با کمک گرفتن از زیست‌شناسی و حتی شیمی می‌خواهد نشان بدهد که پدیده اجتماعی چیزی غیر از

پدیده فردی است و منشأ آن روان‌شناسی نیست. از این رو پس از استدلال‌های فراوانی که می‌آورد می‌گوید وقایع اجتماعی "عبارت از شیوه‌های عمل کردن یا اندیشیدن هستند" (همان: ۱۶). در صفحاتی دیگر نیز تعریفی از وقایع اجتماعی ارائه داده و می‌گوید "این پدیده‌ها عبارتند از شیوه‌های عمل کردن و فکر و احساس" (همان: ۲۶). به نظر او در شکل‌گیری واقعه اجتماعی "فرد بی تأثیر نیست. اما برای آنکه واقعه اجتماعی وجود داشته باشد باید چندین فرد لااقل عمل خود را به هم بیامیزند و از این ترکیب محصول جدیدی بیرون آمده باشد" (همان: ۱۹). این محصول جدید که شیوه‌ای برای عمل کردن است در بیرون از ماست و به هیچ اراده خصوصی جداگانه‌ای بستگی ندارد. برای مثال اگر کودکی را هنگام تولد ملاحظه کنیم زبان برای کودک یک پدیده اجتماعی است. زیرا نوع زبان که فرد می‌آموزد در محیط‌های مختلف متفاوت است، گرچه استعداد یادگیری بین همه افراد مشترک است. همین طور است آداب و رسوم و به عبارتی رساتر کلیه چیزهایی که ما در جامعه می‌آموزیم. به همین دلیل است که دورکیم می‌گوید "هر پرورشی عبارت از کوشش مداومی است که می‌خواهد شیوه‌های دیدن و احساس کردن و عمل کردنی را به کودک تحمیل کند" (همان: ۲۹).

از ویژگی‌های واقعه اجتماعی که دورکیم مبدع آن است این است که نسبت به فرد بیرونی با خارجی است (همان: ۱۰). ویژگی دیگر پدیده اجتماعی این است که جمعی است. بدین معنی که یک کل است که تظاهرات آن را در افراد می‌توان دید یا به عبارتی دیگر بین افراد عمومیت دارد. البته دورکیم توضیح می‌دهد که نباید فرض کرد که چون بین همه افراد عمومیت دارد جمعی یا کلی است، بلکه برعکس چون کلی یا جمعی است عام نیز می‌باشد (همان: ۳۲). این دو ویژگی را دورکیم در تعریفی جمع کرده و می‌گوید "واقعه اجتماعی هر گونه شیوه عملی ثابت شده یا ثابت نشده‌ای است که بتواند از خارج فرد را مجبور سازد، یا واقعه اجتماعی آن است که در عین داشتن وجود مخصوص و مستقل از تظاهرات فردی، در سراسر جامعه معینی عام است" (همان: ۳۶). آخرین و یا سومین ویژگی پدیده اجتماعی این است که جبری است. وجود این نیرو یا جبری بودن "از دو راه معلوم می‌شود یکی وقتی که مکافاتی در میان است و دیگر مقاومتی است که واقعه اجتماعی در برابر عمل فردی که خیال تخلف دارد از خود نشان می‌دهد" (همان: ۳۳).

اگر تعریف دورکیم از واقعه یا پدیده اجتماعی را که متمرکز بر "شیوه اندیشیدن، احساس و حتی عمل کردن است تا خود اندیشیدن که ساز و کار روان شناختی است بپذیریم، آن گاه این سؤال پیش می‌آید که این تعریف از پدیده اجتماعی همه شیوه‌ها یا الگوهای را که انسان یا افراد می‌آموزند و در مرحله بعد سعی می‌کنند براساس آن عمل کنند، در بر نمی‌گیرد. به طور مشخص برای خود دورکیم که یهودی بوده است، همه پدیده‌هایی که او آموزش دیده و در زندگی به آنها عمل کرده مؤسس آنها گروه اجتماعی نبوده است. در مورد مسیحیان نیز همین طور است. مصداق مشخص جامع نبودن تعریف دورکیم جاری و ساری بودن بسیاری از شیوه‌های اندیشیدن، احساس و عمل است که بین مسلمان‌ها وجود دارد. مثال‌های زیادی از حوزه‌های مختلف مانند عبادات، احکام و معاملات می‌توان آورد، مانند نماز خواندن، روزه گرفتن و صدها مثال دیگر. مؤسس این شیوه‌های رفتاری نه فرد بوده و نه گروه، و نه حتی هیچ کس دیگر. بلکه مؤسس این دسته از شیوه‌ها خداست و پیامبر نیز ابلاغ کننده و رساننده آن به دیگر انسان‌هاست. مشاهدات عینی نشان می‌دهند که ایمان آوردندگان به خدا همانند مؤمنین اعصار قبل به سوی قبله نماز می‌خوانند، روزه می‌گیرند و بسیاری از قواعد رفتاری خود را مطابق قواعدی که خدا خواسته است تنظیم می‌کنند. به هر جهت از منظر نظریه‌پردازی، منشأ این دسته از شیوه‌های اندیشیدن، احساس و عمل کردن، تداخل عمل چند فرد آن طور که دورکیم فکر می‌کرده نیست. از این رو شایسته است که تعریف دیگری از پدیده اجتماعی ارائه گردد. اشکال اساسی دیگری که بر این نظریه وارد است این است که دورکیم همه افراد جامعه را در ابداع شیوه‌های عمل مساوی فرض کرده است، در حالی که اساساً این چنین نیست. در هر جامعه‌ای، خواه سنتی و خواه مدرن، این کار را انخبگان انجام می‌دهند.

سخن بعدی درباره سطوح یا لایه‌های پدیده‌های اجتماعی است. دورکیم اظهار می‌دارد برخی از پدیده‌های اجتماعی متشکل و متراکم و به عبارتی سازمان یافته‌اند، مانند قواعد قضایی، اصول اخلاقی، اصول دین و نظام‌های مالی. این دسته از وقایع اجتماعی فقط در جایی پیدا می‌شوند که سازمان معینی در کار باشد. غیر از این دسته، دسته دیگری از وقایع اجتماعی وجود دارند، ولی همانند دسته بالا متبلور نیستند، ولی بر فرد سلطه و در وی نفوذ دارند. این دسته را جریان‌های اجتماعی می‌نامند

شکل

نقد

تجزیه

ع

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

شیوه‌ها

(همان، ۲۷). علاوه بر این دو مرفولوژی، سطح دیگری از پدیده اجتماعی است. به طور کلی می توان گفت که دورکیم سه لایه یا سطح برای پدیده اجتماعی تام یا جامعه قایل است. این سه لایه عبارت اند از:

۱- مرفولوژی اجتماعی بیشتر شکل بیرونی جامعه یا شکل خارجی پدیده اجتماعی را در بر می گیرد. این سطح مربوط به ساخت و ترکیب مادی جامعه است که در نوع و با شکل و مدل بناها، تراکم جمعیت و مسایل ناشی از آن متبلور می شود. این سطح پدیده اجتماعی مادی ترین و قابل لمس ترین قسمت پدیده اجتماعی است. برای مثال اگر معماری دوره صفویه یا قاجاریه و هر دوی آنها، با دوره جدید مقایسه گردد، تفاوت آشکاری دیده می شود. این تفاوت، حکایت از محتوای درونی یا وجدانی جمعی متفاوت است. وجدان جمعی متفاوت نیز به آموزش متفاوت بستگی دارد. گذشته از این کلیه نمودارهایی که بدان وسیله می خواهیم درون جامعه را نشان بدهیم در این سطح قرار می گیرند خواه آن نمودار، جمعیتی باشد خواه اقتصادی، خانوادگی، فرهنگی یا هر نمودار دیگر.

۲- فیزیولوژی اجتماعی: در این سطح، وقایع اجتماعی متراکم شده ای به شکل اصول و قواعد و احکام است. و مکان آن سازمان هاست. بررسی وقایع و بررسی رابطه بین آنها موضوع این بخش است، مانند سیستم نهادی اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت و غیره. این سطح از واقعه اجتماعی منعکس کننده اندیشه نخبگانی است که تدوینگر این وقایع و احکام اند. امور فیزیولوژی اجتماعی از آنجا که تنوع بسیار دارند، موضوع شعب گوناگون جامعه شناسی اند، مانند جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی سیاسی، جامعه شناسی حقوقی، جامعه شناسی تعلیم و تربیت.

۳- رفتار گروهی و جمعی: این سطح یا لایه درونی ترین قسمت پدیده اجتماعی است که در مقایسه با لایه مرفولوژی و فیزیولوژی از وضعیت استثنایی برخوردار است. همان طور که از عنوان بر می آید رفتار گروهی مربوط به گروه های اجتماعی است که در سطح جامعه پراکنده اند. رفتار گروهی و جمعی مرکب است از جریان های اجتماعی و هیجانات اجتماعی. جریان های اجتماعی شامل جریان های فکری، سیاسی و اقتصادی است در حالی که هیجانات اجتماعی عکس العمل دفعی افراد در برابر یک موضوع است (محسنی، ۱۳۵۳: ۳۱).

پس از تعریف پدیده اجتماعی و کنکاش درباره سطوح آن، بحث بعدی بر سر این است که آیا وقایع اجتماعی همانند پدیده‌های مادی‌اند. دورکیم می‌گوید نمی‌گویم وقایع اجتماعی اشیایی مادی‌اند، بلکه می‌گویم "این وقایع مانند اشیاء مادی است متهی شیء بودن آنها به نحو دیگر است" (دورکیم، ۱۳۶۲: ۷). شیء بودن این دسته پدیده‌ها به این است که هنگام مطالعه در برابر پدیده‌های اجتماعی حالت روانی و یا روحی خاص گرفته شود. بدین معنی که ما به خود بیاورانیم که از این پدیده چیزی نمی‌دانیم، بلکه تلاش می‌کنیم به کمک مشاهده و آزمایش و از بیرونی‌ترین قسمت، بررسی خود را شروع و به درونی‌ترین قسمت دست یابیم (همان).

چگونگی تحلیل واقعه اجتماعی، موضوع بعدی روش‌شناسی دورکیم است. دورکیم برای تبیین واقعه اجتماعی فقط جست و جوی علت را کافی نمی‌داند، از این رو اظهار می‌دارد که باید "وظیفه یا فونکسیون که پدیده مذکور به عهده دارد" (دورکیم، ۱۳۶۲: ۱۲۲) را نیز ملاحظه نمود. دورکیم پس از آنکه واقعه یا پدیده اجتماعی را از زاویه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد، به تعریف نهاد و علم جامعه‌شناسی می‌پردازد و می‌گوید نهاد را می‌توان "به همه عقاید و شیوه‌های رفتاری اطلاق کرد که اجتماع نهاد و یا تأسیس کرده باشد. بدین ترتیب می‌توان جامعه‌شناسی را به علم به نهادها و چگونگی تکوین و عمل آنها تعریف کرد" (همان: ۱۹). روش مطالعه در این علم از منظر دورکیم روش مقایسه است و از آنجا که روش مقایسه‌ای دارای شیوه‌های توافق، تمایز و روش تغییرات متقارن است، به نظر دورکیم روش تغییرات متقارن بهترین وسیله برای تحقیق در جامعه‌شناسی است (همان: ۱۶۷-۱۵۴). بدین شکل بود که برای اولین بار جامعه‌شناسی با موضوع و روش مشخص تعریف و جامعه و فرد به عنوان دو مفهوم کلیدی در ادبیات علوم اجتماعی ظاهر شد.

عزت در جامعه است نه فرد

۷-۲-۳- نظریه‌های دورکیم

دورکیم سه نظریه مهم درباره تقسیم کار، خودکشی و دین مطرح کرده است. اگر چه هر یک از این نظریه‌ها هدف اختصاصی را پیگیری می‌کند، ولی وجه مشترک هر سه نظریه مطرح شده توسط دورکیم انکار و رد نظریه روان‌شناسان بود که منشأ پدیده‌های اجتماعی را روان‌شناسی فرد می‌دانستند، به عبارت دیگر در این سه نظریه، دورکیم

ن تلاش می‌کند آنچه را در روش‌شناسی خود مطرح کرده است، در عمل نیز خود مورد استفاده قرار بدهد و اثبات کند که مثلاً پدیده‌های پدیده اجتماعی را باید در جامعه جست و جو کرد.

۷-۲-۲-۳-۱- تقسیم کار اجتماعی

کتاب تقسیم کار اجتماعی که رساله دکتری جامعه‌شناسی دورکیم بوده، هدف دوگانه‌ای را پیگیری می‌کند. به نظر نگارنده هدف اول ارائه پاسخی نو و جدید به سؤالی اساسی بود که از قرن هجدهم مطرح شد و در قرن نوزدهم نیز ادامه یافت. این سؤال اساسی عبارت بود چگونگی تحول جوامع در تاریخ و رسیدن آن به عصر مدرن و تحولات بعدی آن. هر یک از اندیشمندان قرن نوزدهم مانند اسپنسر، کنت و مارکس با توجه به مبانی نظری خود نظریه خاصی را مطرح کردند به عنوان نمونه، اسپنسر از تحول جامعه از نظامی به صنعتی سخن گفت. کنت نظریه مراحل سه گانه و مارکس نظریه مراحل پنج گانه را مطرح. دورکیم اعلام کرد آنچه از تطور تاریخ می‌توان فهمید این است که جامعه بشری از یک نوع ساده به سوی فردگرایی، تخصص و نوع خاصی از همبستگی به نام همبستگی اندامی در حرکت است. این هدف اول دورکیم بود. هدف دومی که دورکیم تعقیب می‌کند توضیح مناسبات فرد و جامعه و اثبات تقدم جامعه بر فرد است.

دورکیم اظهار داشت که برای یافتن پاسخ و درک این تحول باید قوانین جامعه را که آئینه تمام‌نمای همبستگی است مورد کنکاش قرار بدهیم (دورکیم، ۱۳۵۹: ۸۳). قوانین خود تابع میزان تقسیم کار و گستره وجدان جمعی است. براین اساس او دو نوع جامعه یادو همبستگی را از هم متمایز کرد. یکی جامعه‌ای که در آن همبستگی مکانیکی مسلط است و دیگری که در آن همبستگی ارگانیکی چیرگی دارد. این دو نوع به طور مختصر بین دانشجویان علوم اجتماعی و اختصاصاً جامعه‌شناسی مشهور و معروف به جامعه مکانیکی و ارگانیکی است.

جامعه مکانیکی مکانیکی بودن نوع همبستگی منوجه اصل همانندی افراد در چنین جامعه‌ای است. همانندی افراد در این جامعه ناشی از دو امر مهم است. یکی منابع معرفتی واحد که موجب می‌شود افراد به ارزش‌های واحدی دل بسته باشند. این

دلبستگی به ارزش واحد برای آنها احساس واحد می‌آورد و در نتیجه افراد همانند می‌شدند. منشأ دومی که به همانندی افراد در این نوع جامعه منجر می‌شود این است که تقسیم کار اجتماعی است تا فنی (توسلی، ۱۳۷۴: ۱۴۳). از این رو، افراد از هم متمایز نیستند و هر فرد همان قدر می‌داند که دیگری؛ یعنی همانند هستند. اما از آنجا که از نظر دورکیم تباین و اختلاف است که باعث شکوفایی می‌شود (دورکیم، ۱۳۵۹: ۷۱) وابسته و همبسته بودن افراد همانند به دلیل عدم تمایز پذیری اجتماعی را همبستگی مکانیکی می‌داند. به معنی دیگر اینکه فردیت در چنین جامعه‌ای ظهور و بروز پیدا نکرده است. دورکیم برای توصیف و تفکیک این نوع جامعه به مقایسه گستره وجدان جمعی و نوع حقوق در این دو نوع جامعه می‌پردازد. از نظر دورکیم وجدان جمعی عبارت است از "مجموعه باورها، و احساسات مشترک در بین حد واسطه اعضای جامعه" (آرون، ۱۳۶۳: ۱۸). در چنین جامعه‌ای به قول دورکیم بدوی، به دلیل اینکه وجدان جمعی بخش عظیمی از هستی فرد را در بر می‌گیرد نوع حقوق نیز تنبیهی خواهد بود. بدین معنی که واکنش در برابر کسی که از وجدان جمعی تخلف می‌کند شدیدتر خواهد بود.

جامعه ارگانیکی: در سیر تحول تاریخی جامعه دو سرچشمه تولید کننده همانندی متزلزل می‌شود. یکی اینکه مبانی دریافت دانش متکثر می‌شود و دیگر اینکه جامعه پیچیده می‌گردد و در نتیجه افراد هر یک در حوزه‌ای خاص آموزش می‌بینند و متخصص می‌شوند. نتیجه این فرایند گوناگون شدن افراد یا ناهمانندی آنهاست. یعنی افراد در چنین جامعه‌ای از هم متمایز می‌شوند یا اینکه تمایز پذیری اجتماعی پیش می‌آید. این تمایز پذیری اجتماعی، فردیت و یا تخصص، سبب نیازمندی افراد به یکدیگر در نتیجه شکوفایی استعدادها می‌شود. نتیجه این نوع تقسیم کار به قول دورکیم، "همبسته ساختن و متآلف نمودن" است (همان، ۱۳۵۹: ۷۵). این نوع وابسته بودن افراد ناهمانند به یکدیگر را دورکیم با کمک از استعاره زیست شناختی، همبستگی ارگانیکی یا همبستگی از راه ناهمانندی می‌نامد (آرون، ۱۳۶۳: ۱۶). در چنین جامعه‌ای، گستره وجدان جمعی همانند جامعه گذشته نیست و "دایره عمل آن بخش از هستی که تابع وجدان جمعی است کاهش می‌یابد" (همان). نتیجه کاهش گستره وجدان جمعی بروز نوعی عکس العمل متفاوت در برابر جرم و مجرم است که دورکیم برای آن از اصطلاح حقوق ترمیمی استفاده می‌کند. به نظر دورکیم، حقوق ترمیمی شامل تمام قواعد حقوقی

است که هدف آنها ایجاد تعاون بین افراد است، مانند حقوق اداری، تجاری و حقوق اساسی (آرون، ۱۳۶۳: ۲۳).

□ سؤال عمده این است که چگونه جامعه مکانیکی به جامعه ارگانیکی تبدیل می‌شود. دورکیم با تکیه بر عامل جمعیت، تحول جامعه مکانیکی به ارگانیکی را توضیح می‌دهد. او ابتدا نظریه اسپنسر یعنی نظریه جست و جوی خوشبختی و نظریه کنت که بر پایه تمایل درونی افراد است را رد می‌کند و می‌گوید: "تقسیم کار، که نمودی اجتماعی است، فقط با نمود اجتماعی دیگری می‌تواند تبیین شود. آن هم چیزی نیست جز ترکیبی از حجم تراکم مادی و اخلاقی جامعه" (همان: ۲۵). در این گزاره، حجم جامعه همان تعداد افرادی است که به اجتماعی معین تعلق دارند، یعنی میزان جمعیت. تراکم مادی، عبارات است از تعداد افراد در رابطه با سطح معین خاک یعنی تراکم نسبی؛ و تراکم اخلاقی عبارت است از شدت ارتباط و مبادلات بین افراد (همان). بر این اساس هر چقدر جمعیت کمتر، تراکم مادی و اخلاقی کمتر. در نتیجه تمایزپذیری کمتر و برعکس هر قدر جمعیت بیشتر، تراکم مادی و اخلاقی بیشتر و در نتیجه تمایزپذیری اجتماعی بیشتر. در این مورد چون جمعیت بیشتر است تنازع برای بقا نیز بیشتر است. تنازع بقا افراد را رو در روی یکدیگر قرار می‌دهد. رو در روی یکدیگر قرار گرفتن منجر به نابودی عده‌ای و بقای عده‌ای دیگر می‌شود. تمایزپذیری اجتماعی و در نتیجه تقسیم کار راه حل مسالمت جویانه تنازع بقا (آرون، ۱۳۶۳: ۲۶) برای بقای بیشتر افراد است.

۷-۲-۲-۳-۲- خودکشی^۱

طرح نظریه خودکشی از طرف دورکیم نیز اثبات این موضوع است که خودکشی امری اجتماعی است. و علت آن نیز یک امر اجتماعی است تا عوامل فرا اجتماعی. کتابی هم که دورکیم نوشته است بر همین سیاق است. یعنی ابتدا پس از بحث‌های مقدماتی، در بخش نخست کتاب خودکشی به عوامل فرا اجتماعی پرداخته و در بخش دوم به علل اجتماعی خودکشی و انواع آن و در بخش سوم به طرح تئوریک بحث حول محور خودکشی به مثابه پدیده اجتماعی می‌پردازد.

از نظر دورکیم خودکشی عبارت است از "هر نوع مرگی که نتیجه مستقیم و یا

غیرمستقیم کردار مثبت یا منفی خود قربانی است که می‌دانسته است که می‌بایست چنان نتیجه‌ای به بار آورد" (دورکیم، ۱۳۷۸: ۶). در بحث از عوامل فرا اجتماعی، دورکیم چهار عامل را مورد بررسی قرار می‌دهد یکی خودکشی و حالت‌های روان پریشی. دیگری خودکشی و حالت‌های روان شناختی طبیعی، سوم خودکشی و عوامل طبیعی و چهارم خودکشی و تقلید می‌باشد.

① در بحث از خودکشی و حالت‌های روان پریشی، دورکیم ابتدا به طرح این نظریه می‌پردازد که تعداد نسبتاً بیشماری از جنون شناسان مدافع این نظریه‌اند که بین دیوانگی و خودکشی رابطه وجود دارد، از جمله اسکیرول که معتقد است "در خودکشی تمام خصوصیات دیوانگی دیده می‌شود. شخص در حالت هذیان است و گویی سعی در از بین بردن خود دارد و کسانی که خودکشی می‌کنند از نظر روانی بیمار هستند" (همان، ۳۲). در بررسی موضوع، دورکیم خودکشی را در ارتباط با جنون تک ساحتی^۱، خودکشی و انواع جنون، خودکشی میان فرقه‌های مذهبی و خودکشی و الکلیسم پرداخته و در یک نتیجه‌گیری نهایی اظهار می‌دارد که "هیچ نوع حالت روان پریشی وجود ندارد که ارتباط منظم و قطعی با خودکشی داشته باشد" (همان: ۵۶).

② در بحث از خودکشی و حالت‌های روان شناختی طبیعی، بحث خودکشی و نژاد از جمله مواردی است که دورکیم بدان می‌پردازد. دورکیم معتقد است که اگر ما این فرض را بپذیریم که بین نژاد و خودکشی رابطه وجود دارد، به طور ضمنی ارثی بودن آن را قبول کرده‌ایم (همان: ۷۵). ارثی بودن نیز به معنای انتقال خودکشی از نسلی به نسل دیگر است. در اینجا دورکیم از طریق بررسی آماری خودکشی گروه‌های نژادی کشورهای اروپایی و خودکشی و سن در کشورهایمانند فرانسه، آلمان، ایتالیا و دانمارک به این نتیجه می‌رسد که بین خودکشی و نژاد ارتباط وجود ندارد (همان: ۸۸).

③ در بررسی رابطه بین خودکشی و محیط طبیعی و یا محیط جغرافیایی، دورکیم با وسواس زیاد میزان خودکشی در کشورهای اروپایی برحسب فصول مختلف، ماه‌های سال، ساعات روز و حتی مناطق جغرافیایی را مورد بررسی قرار می‌دهد و بیان می‌دارد که تحلیل جغرافیایی خودکشی براساس محل انتشار آنها مؤید رابطه بین خودکشی و

۱ - جنون تک ساحتی نوعی بیماری است که در آن وجدان مجنون در تمام جنبه‌ها جز یک جنبه سالم است (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۴).

محیط طبیعی آنها نیست (آرون، ۱۳۶۳: ۳۲). اگر هم در بعضی فصول میزان خودکشی بالا است مانند آن چیزی که از ژانویه تا ژوئیه اتفاق افتاده به دلیل تأثیر مخرب گرما نیست، بلکه تراکم و فشردگی زندگی اجتماعی است که موجب بالا رفتن میزان خودکشی شده است (دورکیم، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

تقلید آخرین عامل فرا اجتماعی است که دورکیم به بررسی رابطه آن با خودکشی می‌پردازد تعریف و روشن کردن واژه تقلید اولین کسی است که دورکیم انجام می‌دهد. به نظر او تقلید به سه معنا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۱- در حالت اول، تقلید برای توضیح عکس‌العمل یک گروه واحد نسبت به یک علت مشابه است. این نوع تقلید را می‌توان در تجمع پرغوغای شهرهای بزرگ و در صحنه‌های بزرگ انقلاب‌ها می‌توان دید در چنین حالتی "هرکس از همه و همگان از هر کس تقلید میکند".

۲- معنی دوم تقلید وقتی است که فرد به دلیل هماهنگی با جامعه‌ای که به آن تعلق دارد از مد و عادات و رسوم جامعه پیروی می‌کند.

۳- معنی سوم تقلید یعنی بازتولید عملی که در حضور شخص صورت گرفته است، مانند خمیازه کشیدن و سرفه کردن (همان: ۱۱۹).

براساس نظر دورکیم، تقلید در محیط کوچک می‌تواند به تکرار یک عمل و یا یک فکر منجر شود و به دلیل همین محدودیت در شعاع عمل و کم دوام بودن هرگز نمی‌تواند میزان اجتماعی خودکشی را تحت تأثیر قرار دهد. دورکیم اگر چه از واژه سرایت نیز استفاده می‌کند و می‌گوید که "هیچ واقعیتی به اندازه خودکشی از طریق سرایت قابل انتقال نیست، با این حال ما مشاهده کردیم که این پدیده مسری هیچ اثر و نتیجه اجتماعی ندارد" (همان: ۱۴۴ - ۱۴۱).

دورکیم پس از آنکه نشان داد دلایل خودکشی عوامل فرا اجتماعی نیستند اظهار می‌دارد که پدیده‌ای که به زعم او ماهیتاً اجتماعی است، وابسته به دلایل اجتماعی است. در این مرحله دورکیم میزان خودکشی را با عواملی چون سن، جنس، خانواده، نظام سیاسی و مذهب مورد مطالعه قرار داده و به این سه گزاره کلی دسترسی پیدا کرد.

- ۱- خودکشی در جهت عکس میزان یکپارچگی اجتماع مذهبی تغییر می‌کند.
- ۲- خودکشی در جهت عکس میزان یکپارچگی اجتماعی خانوادگی تغییر

۳- خودکشی در جهت عکس میزان یکپارچگی اجتماعی نظام سیاسی تغییر

می یابد۔

۱- خودکشی خودپرستانه
 ۲- خودکشی دگردوستانه
 ۳- خودکشی بی هنجاری

ناشی از کم شدن میزان همبستگی
 ناشی از زیاد شدن میزان همبستگی
 ناشی از نابسامانی اجتماعی

۷-۲-۲-۳-۳-دین

نظریه‌ای که دورکیم در مورد دین ارائه می‌دهد، همانند دو نظریه قبلی برای اثبات این مدعاست که مذهب همانند سایر پدیده‌های اجتماعی منشأ اجتماعی دارد تا علل دیگر. به نظر دورکیم "تصورات دینی" تصوراتی جمعی‌اند بیانگر واقعیت جمعی؛ مناسک دینی شیوه‌های عملی هستند که فقط در درون گروه‌های گردهم آمده پیدا می‌شوند" (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۳). کتاب صور بنیانی حیات دینی معطوف به اثبات اجتماعی بودن منشأ دین است. این کتاب از سه بخش عمده تشکیل شده است در بخش نخست که با عنوان کتاب اول از آن نام می‌برد، به طرح مسایل مقدماتی بویژه طرح دو نظریه آنیسم و طبیعت‌پرستی می‌پردازد. بخش (کتاب) دوم کتاب صور بنیانی حیات دینی به بررسی توتیمیسم و در بخش پایانی یا کتاب سوم به بررسی مناسک می‌پردازد. هدف این نوشته بازگو کردن همه کتاب نیست. بلکه متناسب با این نوشته به مطالب آن اشاره خواهد شد. به همین منظور ابتدا دو نظریه آنیسم و طبیعت‌گرایی را که در زمان او رایج بوده مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس نظریه دورکیم را ذکر می‌کنیم.

آنیسم^۱ این نظریه به روح پرستی نیز معروف است. روح در اینجا به معنای نیروی مرموزی است که مشترک بین جمادات، حیوانات و انسان و متفاوت از جسم و جان است. لوی برول می‌گوید: این روح با تصور و اعتقادی که ما از روح داریم، جدا است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۱). دورکیم در این مورد می‌گوید "روان، روح نیست روان، با تن یا کابندی همراه است که از آن جز به طور استثنایی خارج نمی‌شود. و مادام که همین است و چیزی بیش از این نیست. هیچ کس در جهان به پرستش آن بر نمی‌خیزد. روح برعکس اگر چه به طور معمول جایگاه معینی دارد، می‌تواند هر گاه بخواهد از آن دور شود. و انسان نمی‌تواند با وی تماسی برقرار کند مگر با رعایت آداب و مناسکی خاص" (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۹). در مکتوبات فارسی بعضی مواقع دو کلمه جان و روح را مترادف می‌گیرند، ولی در اینجا روح نیروی مرموز، جزء سومی است که بدویان بدان اعتقاد دارند. بدین جهت انسان معتقد به آنیسم مسایل خود را براساس آن باورها و خواب دیدن‌ها که منشأ روانی و فردی دارد توجیه می‌کند علاوه بر این، اعتقاد به تناسخ به این معنی که روح بعد از مرگ باقی می‌ماند و به انسان یا حیوان دیگر منتقل می‌شود تأیید دیگری بر رویکرد روانی این نظریه است. دورکیم معتقد است که بنیان این نظریه روان شناختی است و ارواح و خدایان چیزی جز صورت تعالی یافته روان نیستند که آن هم در عالم خواب به ذهن افراد هجوم آورده است. این نظریه درباره دین هیچ گونه بنیادی در واقعیت ندارد (همان: ۹۴) و نمی‌تواند پدیده دین را توضیح دهد.

طبیعت گرایی^۲

دورکیم اظهار می‌دارد که نظریه جان پرستی این را نشان داد که بیانگر هیچ واقعیت آزمونی نیست در حالی که طبیعت پرستی اینگونه نیست، بلکه همان طور که ماکس مولر اشاره کرده است "هیچ چیز در ایمان ما نمی‌تواند باشد که پیش از آن به حس در نیافته باشیم" (همان: ۱۰۰). یعنی اینکه ایمان خواب و خیال نیست، بلکه دستگاهی از اندیشه است که ریشه در واقعیت دارد براساس این دیدگاه انسان در زندگی خود با مظاهر و پدیده‌های مختلف طبیعی روبه رو بوده است، مانند رعد، برق و دیگر

تفسیر اول

پدیده‌های طبیعی که هر کدام می‌توانست انسان را نابود کند و یا از بین ببرد. بشر به دلیل جهل و عدم آگاهی از علت حادثه آن را به خدایان نسبت می‌داد، مانند خدای باران، خدای طوفان و غیره این تفسیر کنت از این نظریه است. تفسیر دیگری نیز در این باره از اسپنسر وجود دارد که براساس آن انسان‌های اولیه از طریق خواب دیدن به جدایی امر جان و بدن واقف شد و سپس داشتن جان را به همه اشیاء از جمله دریا، خورشید، طوفان نیز تعمیم داد. امر تعمیم جان به این منجر شد "که در موقع گرفتاری‌ها وقتی با این نیروهای طبیعی روبه‌رو می‌شد، همچنان که اگر با یک انسان قدرتمند رو به‌رو می‌شد برای آن هدیه می‌برد، نذر می‌کرد، مثلاً تملق می‌کرد و از این جور کارها. در اینجا نیز شروع کردند همین کارها را انجام دادن یعنی پرستش" (مطهری، ۱۳۶۲: ۸۷). دورکیم برای رد این نظریه از زبان‌شناسی کمک می‌گیرد و می‌گوید نقش زبان فقط این نیست که پوشش خارجی اندیشه است یا اینکه ما به کمک آن اندیشه خود را بیان می‌کنیم بلکه، برعکس، زبان بر چگونگی ساخته شدن اندیشه ما دخالت دارد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۰۳). بنابراین جهان مادی همان طور که ما احساس می‌کنیم نمودار نمی‌شود، بلکه زبان جهان تازه‌ای را به وجود می‌آورد که خود مانع درک واقعی جهان مادی می‌شود (همان: ۱۰۶). به همین دلیل است که این "مکتب هم درباره دین تصویر و هم آلود می‌سازد زیرا معتقد است که دین چیزی نیست به جز استعاره‌های عظیم که هیچ گونه ارزش عینی ندارد" (همان: ۱۱۱).

دورکیم برای اثبات حرف خود یکی از بدوی‌ترین مذاهب یعنی توتمیسم را در قبایل استرالیا مورد مطالعه قرار داد تا نشان دهد منشأ احساس‌های دینی توتم است که خود توتم تجلی روح جمعی و متشکر قبیله است.

براساس نظریه توتم پرستی در جوامع ابتدایی هر کلانی برای خود توتمی داشته است. توتم ممکن است گیاه یا جانور باشد، ولی بیشتر جانور است (همان: ۱۳۹). افراد قبیله توتم را مقدس شمرده و مورد احترام قرار می‌دهند برایش هدیه می‌برند تا جایی که این قبایل توتم را که جد اعلای آنان است خالق خود نیز می‌دانسته‌اند. انجام این دسته اعمال توسط اعضای قبیله به مثابه پرستش روح جمعی قبیله است. به عبارت دیگر پرستش دینی یعنی پرستش قومی و اجتماعی و آن چیزی که اینجا اصالت و تقدم دارد وجدان جمعی کلان است که در قالب توتم‌های گوناگون یا خدایان گوناگون خود را نشان

می‌دهد. دورکیم از این مقدمات نتایج دیگری نیز می‌گیرد که همه در جهت اثبات نظریه رویکرد اصالت الجمعی خودش است. یعنی نوعی از رویکرد معرفت شناختی را به عنوان نتیجه این رویکرد اعلام می‌دارد که منشأ مقولاتی همانند زمان، مکان، نیرو، تناقض و بسیاری از مفاهیم دیگر دارای خاستگاه اجتماعی هستند (همان: ۱۷ - ۱۵). اما نکته‌ای اینجا محل بحث است این است که آیا توتم پرستی منشأ واحد احساس دینی است یا نه؟

براساس این تبیین دورکیمی از آنجا که هر قبیله توتمی مخصوص به خود دارد اعتقادات هر یک مختص به خودش است و این امر سبب تفکیک بین قبایل و استقلال آنها از یکدیگر می‌شود. از این رو بر این اساس نباید احساس مشترک بین قبایل وجود داشته باشد. در حالی که به نظر شریعتی، دورکیم می‌گوید "بعضی از جامعه شناسان خیال می‌کنند که انتقال مذهب از یک جامعه یا قوم، به جامعه یا قوم دیگر، مخصوص تمدن تکامل یافته انسانی و ویژه ادیان بزرگ است. در صورتی که امثال اسپنسر، مولر و نابلور - هم در استرالیا و هم در آمریکای شمالی - نشان داده‌اند که چگونه مذهب و عقاید مذهبی از یک قبیله وارد قبیله دیگر شده و افراد قبیله دیگر، عقاید مذهبی آن قبیله را در اثر تماس یا شناخت پذیرفته‌اند" (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۸). با بیان این مطلب، یعنی اذعان به وجود عناصر مشترک دینی در قبایل و جوامع مختلف، دورکیم نظریه اول خود را که توتم پرستی را منشأ واحد برای همه ادیان می‌دانسته است، نقض کرده است. به علاوه این امر نشان می‌دهد گر چه ممکن است در قبایل بدوی احساس مذهبی و توتم پرستی با هم مخلوط و یکی شده باشد، ولی در هر حال این دو احساس یکی نیست و ما نمی‌توانیم تمام اعتقادات و باورهای انسانی را که تحت عنوان مذهب می‌آید با توتم تحلیل و تبیین کنیم (همان).

۲-۳- ماکس وبر^۱ (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴ م)

۲-۳-۱- مقدمه

وبر در خانواده‌ای به دنیا آمد که پدر خانواده حقوقدان و مادر زنی بسیار با فرهنگ و مذهبی بود. زندگی نامه نویسان در شرح زندگی وبر آورده‌اند که در سال

۱۸۸۳ م در دانشکده حقوق ثبت نام کرد. به علاوه به طور همزمان به تحصیل در تاریخ، اقتصاد، فلسفه و الهیات پرداخت. جهت‌گیری دوگانه اولیه وبر به حقوق از یک طرف و تاریخ، اقتصاد، فلسفه و الهیات از طرف دیگر بر سراسر زندگی علمی او سایه افکنده است. از میان این حوزه‌های درسی که مورد علاقه وبر بوده است، تاریخ بیشتر از همه مورد توجه او بود. و تا آخر عمر آن را رها نکرد. به طور مثال در سال ۱۸۸۹ م وبر موفق به دریافت درجه دکتری حقوق شد، ولی موضوع رساله دکتری حقوق خود را درباره "تاریخ بنگاه‌های تجاری در قرون وسطی" نوشت. او پس از تاریخ به اقتصاد توجه می‌کند. بدین لحاظ پس از بازگشت از کنگره علوم اجتماعی که در آمریکا برگزار شده بود، بخش نخست "اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری" را نوشت. از این مرحله به بعد موضوع‌های ذهنی او تاریخ و اقتصاد است در دهه دوم قرن بیستم مباحث روش‌شناسی را مطرح کرد. تاریخ اقتصاد عمومی هم که آخرین نوشته اوست نشان دهنده گذر ذهنی وبر از حقوق به تاریخ و وفادار ماندن به آن تا پایان عمر است (آرون، ۱۳۶۳: ۲۸۸ - ۲۸۶).

مباحثی که وبر در روش‌شناسی مطرح کرد موضوعی است که از گذشته مطرح شده و تا زمان وبر ادامه یافته است. در واقع پس از رنسانس، تغییر و تحولاتی که در شیوه نگرش و نحوه تبیین مسایل رخ داد، سبب شد که علوم طبیعی رشد کند و روش آن به عنوان الگو و تنها روش مقبول مورد تأیید اندیشمندان قرار بگیرد، به طوری که عده‌ای از صاحب نظران برای تبیین مسایل روان‌شناسی حتی به کارگیری اصول علم مکانیک را پیشنهاد می‌کردند. در مقابل این طرز تفکر، جریان دیگری نیز وجود داشت که معتقد به تفکیک روح و ماده بود و اعلام می‌داشت که پدیده‌های انسانی قابل تقلیل به پدیده‌های طبیعی نیستند و امکان‌پذیر نیست که مسایل علوم انسانی را با اصول علمی همچون مکانیک توجیه کنیم. در این باره، از قرن هفدهم تا نوزدهم، طبقه بندی‌های گوناگونی در علم از طرف افرادی مانند آمپر، ویکو، کنت و اسپنسر صورت گرفت که همگی حکایت از گرایش عمومی به استقلال علوم انسانی (که با نام‌های مختلف چون علوم روحی، اخلاقی، و فرهنگ از آن نام برده می‌شد) داشت (فروند، ۱۳۶۲: ۶۷ - ۱۶).

این مجادله در اواخر قرن نوزدهم در آلمان از شدت وحدت خاصی برخوردار بود. هدف عمده از این مجادله این بود که در نهایت آیا باید علوم انسانی را همچون علوم

طبیعت در نظر گرفت یا اینکه باید این علوم را مستقل شمرد. در این میان حادثه‌ای رخ نمود و آن اختلاف میان اندیشمندان معتقد به استقلال علوم انسانی بود. در یک طرف این اختلاف دیلتای^۱ قرار داشت که معتقد به طبقه‌بندی براساس تفاوت موضوع بود. او اظهار می‌داشت که واقعیت به دو بخش مختلف تقسیم می‌شود یکی طبیعت و دیگری روح یا تاریخ. طرف دیگر این اختلاف ویندل‌باند^۲ و ریکرت^۳ قرار داشتند که معتقد بودند واقعیت قابل تقسیم شدن نیست و علوم را باید براساس روش طبقه‌بندی کرد. بدین سان دو نوع روش را از هم باز شناختند روش تعمیمی و روش تفریدی. ویندل‌باند روش تعمیمی را خاص علوم قانون شناختی و روش تفریدی را خاص علوم پندارانگاری دانست. در مقابل ریکرت روش تعمیمی را خاص علوم طبیعی و روش تفریدی را خاص علوم فرهنگ قلمداد کرد (فروند، ۱۳۶۲: ۴۴ جامعه‌شناسی وبر). در چنین فضایی بود که وبر به طرح دیدگاه خود در حوزه روش و در جامعه‌شناسی پرداخت.

۷-۲-۳-۲- روش‌شناسی^۴ وبر فرد

فضای علمی که منجر به تغییر حوزه جامعه‌شناسی از اصالت الجمعی دورکیمی به تفهیمی وبری گردید، حول دو مفهوم کلیدی این فصل، یعنی جامعه و فرد متمرکز است. در جامعه‌شناسی دورکیمی فرد به هیچ تقلیل داده شده بود، ولی در جامعه‌شناسی وبری، فرد جایگاه از دست داده خود در تحلیل را به دست آورد. این توجه به فرد در روش وبر و تعریف او از جامعه‌شناسی و حتی نوعی تحلیل او از مسایل، آثار زیادی بر جای گذاشت، به طوری که جامعه‌شناسی وبری فضای کاملاً متفاوت از جامعه‌شناسی دورکیمی را به روی علاقه‌مندان این رشته باز گشود.

اهمیت فرد در دستگاه تحلیلی وبر موجب طرح موضوع‌هایی مانند ارجاع به ارزش‌ها، نمونه آرمانی و بی نظری ارزش شناختی شد. وبر در روش‌شناسی خود ابتدا دو رویکرد را که در زمان او مطرح بوده است مورد انتقاد قرار داد. رویکرد اول مربوط به کسانی است که علاقه‌مند بودند حقایق اجتماعی را به عدد تقلیل دهند و همه چیز از جمله پدیده‌های جامعه‌شناختی را به زبان عدد و رقم بیان کنند. و بر در پاسخ به آنها

1- Dilthey

2- Windelband

3- Rickert

4- Methodology

و مایل
در شمارش

در شمارش

و بر طبق
یک اندیشه
می‌باشد

در روش

باید انتقاد

کرد

متناسب با موضوع

تصفیه

در برابر آفتاب

نزد

دلائل

مخالفت

با ارجاع به ارزش

اظهار می‌دارد: "این که ادعا می‌شود دقت مفهومی منحصرأ از راه دقت عددی به دست می‌آید، صحیح نیست، زیرا ممکن است همین دقت از راه تفکر انتقادی، تعقل منطقی، صحت مشاهدات، یا از تیزبینی شهودی به دست آمده باشد" (فروند، ۱۳۶۲: ۴۸). جامعه‌شناسی وبر). رویکرد دوم مربوط به کسانی بود که می‌خواستند جامعه‌شناسی را بر مبنای شهود بنا نهند، خواه در معنای همدلی و یا در معنای تجربه زیست شده. او می‌گوید "تجربه زیست شده امری شخصی، انتقال‌ناپذیر و کنترل‌نشده است و به دلیل و برهان نیز تن نمی‌دهد. تجربه زیست شده جلوه زیبایی شناختی واقعیت است، نه علمی آن" (همان: ۵۱). تجربه زیست شده به دلیل شخصی بودن برای همه معتبر نیست و چون برای همه معتبر نیست، ارزش علمی نیز ندارد. پس از این است که وبر به طرح دیدگاه خود در مورد روش تعمیمی و تفریدی می‌پردازد و اظهار می‌دارد که روش تعمیمی و تفریدی به خودی خود مفید فایده نخواهند بود. این غلط است که ما هریک از این روش‌ها را خاص دسته‌ای از علوم دانسته و یا علمی را الگوی علم دیگر بدانیم. چرا که هر علم به موجب اصول ویژه خودش مستقل است و گذشته از اینها واقعیت چیزی محدود نیست که محصور ما شود، بلکه اصل مهم محقق است که در این مجموعه بیکران دست به انتخاب موضوعی خاص می‌زند و در راه رسیدن به اهداف خود به شرط مفید فایده بودن هر یک از این روش‌ها از آنها استفاده می‌کند. در هر حال روش هر چه باشد نمی‌تواند تمام واقعیت را یک جا تحت پوشش خود قرار دهد. روش تعمیمی برخی از جنبه‌های واقعیت را قابل انصراف دانسته و از تمام مواردی که با عنوان یک قاعده و قانون کلی در نیاید و به عبارتی دیگر از تمامی مواردی که تصادفی و یا ممکن الوقوع است صرف نظر می‌کند. در روش تفریدی هم شخص محقق دست به گزینش و انتخاب موضوع می‌زند. اساس بحث این است که به عقیده وبر روش یک فن است و تابع قانون کارایی (همان: ۴۶). یعنی هر محقق می‌تواند متناسب با تحقیق خود از هر روشی استفاده کند آنچه از روش مهم‌تر است محقق و ارزش‌های اوست. در اینجا وبر برای توضیح دیدگاه خود مفهوم ارجاع به ارزش‌ها را مطرح می‌کند.

وبر تلاش می‌کند نشان دهد که مفهوم ارجاع به ارزش‌ها مبانی ارزشی ندارد. البته این تلاشی بیهوده است آنچه مهم است کارکردی است که ارزش‌های یک فرد برای او دارد و آن محدود کردن شناخت عینی است. بنظر وبر ارجاع به ارزش‌ها بعد ذهنی است

که یک شناخت عینی محدود را ممکن می‌سازد" (همان: ۶۰). ژولین فروند در یک تحلیل و جمع بندی نهایی کارکردهای ارجاع به ارزش‌ها را برای محقق بدین شکل مطرح می‌کند:

۱- محقق را در انتخاب موضوع تحقیق راهنمایی می‌کند، بدین معنا که اجازه می‌دهد موضوعی را از واقعیت بی‌تعیین جدا کند.

۲- پس از انتخاب موضوع، محقق را در تفکیک جنبه‌های اصلی از جنبه‌های فرعی راهنمایی می‌کند، یعنی با فرا گذشتن از جزئیات، عناصر و اسناد بی‌پایان، فردیت تاریخی یا یگانگی موضوع را تعیین می‌کند.

۳- به علاوه دلیل، برقرار کردن ارتباط میان عناصر گوناگون و معنایی که به آنها داده می‌شود، است.

۴- همچنین تعیین می‌کند که کدام روابط علی باید جست و جو شوند و این روابط تا کجا باید پی‌گیری گردند.

۵- سرانجام ارجاع به ارزش‌ها چون یک ارزیابی نیست و تفکری دقیق و روشن را ایجاد می‌کند، تا بتوان درستی قضایا را مورد رسیدگی و بازبینی قرار داد، بنابراین آنچه را تجربه شده یا به گونه مبهمی احساس شده است کنار می‌نهد (همان: ۶۲).

هر فرد محقق سعی می‌کند از دیدگاه خود و با توجه به ارزش‌های خود یک عمل یا یک پدیده و حتی معنای عناصر گوناگون را تفسیر کند. و بر در اینجا برای آنکه تفسیر مورد نظر خود را از شکل‌های دیگر تفسیر مشخص کند، سه نوع تفسیر را از هم تفکیک می‌نماید. یکی تفسیری که او آن را لغت‌شناسی می‌نامد: این تفسیر مبتنی بر فهم معانی کلمات و نقد اسناد است. تفسیر نوع دوم تفسیری است که و بر آن را تفسیر ارزش‌شناختی می‌نامد. همان‌طور که از نام آن بر می‌آید کار این نوع تفسیر ارزیابی موضوع و صدور حکم درباره آن است. ممکن است این حکم مثبت یا منفی باشد. نوع سوم تفسیر نیز وجود دارد که و بر آن را تفسیر عقلانی می‌نامد. این تفسیر که مورد توجه و بر است به محقق کمک می‌کند تا معنی و علل انجام یک عمل یا یک واقعه تاریخی را با توجه به ارزش‌های گروه یا ارزش‌های زمان تحلیل کند. به نظر و بر هدف این تحلیل این است که از راه علیت یا تفهم، روابط معنادار میان پدیده یا عناصر یک پدیده را به ما بفهماند" (همان: ۶۳). همان‌طور که خواننده محترم توجه می‌کند تفسیر عقلانی یا علی و ارتباطی

تفسیر
ارزش‌شناختی
عقلانی

با توجه به ارزش‌ها
ارزش‌شناختی
عقلانی
تفسیر
ارزش‌شناختی
عقلانی

رابطه نزدیک با مفهوم "تفهم" دارد. وبر در نظریه‌های خود دو نوع تفهم را از یکدیگر تفکیک می‌کند. یکی "تفهم بالفعل" که از راه حواس پنجگانه برای ما حاصل می‌شود، مانند فهم کلماتی که می‌خوانیم یا فهم حالت خشم‌آلود یا شادی آفرین شخص از روی چهره. دیگری "تفهم تبیینی" است. این تفهم مستلزم آن است که محقق، انگیزه‌ها و اهداف عملی را بداند تا براساس آنها به تبیین یک عمل بپردازد. به عقیده وبر قبل از آنکه محقق دست به تفهم و تفسیر رابطه‌ای معین بزند لازم است حتی الامکان به وسیله روش‌های متداول و ارسائی شود و زمانی تفهم دارای اعتبار علمی است که به وسیله تفسیر علی تأیید گردد (فروند، ۱۳۶۲: ۱۱۲ آرا و نظریه‌ها).

از مفاهیم دیگر در روش‌شناسی وبر مفهوم تیپ ایده‌آل است. زمینه و علت طرح نوع ایده‌آل در روش‌شناسی وبر از آنجا ناشی می‌شود که به زعم او کلمات، واژگان، و یا مفاهیمی که در حوزه علوم طبیعی به کار می‌رود دارای معنای صریح و روشن اند و به عبارتی دیگر واژگان به کار گرفته شده دقت معنایی لازم را دارند، به طوری که از یک واژه معانی متفاوت فهمیده نمی‌شود. در حالی که در حوزه علوم انسانی وضع بدین شکل نیست. چرا که به عقیده وبر، مفاهیم همچون ظرف‌هایی هستند که محتوای آنها برحسب مقاطع مختلف زمانی و دیدگاه‌های مختلف فرق می‌کند (فروند، ۱۳۶۲: ۶۶ جامعه‌شناسی). بنابراین وقتی معنی یک لفظ در گذر زمان متغیر و یا دارای معانی متعدد است، یا دقت معنایی لازم را ندارد، از استفاده کننده واژگان علوم انسانی خواسته می‌شود که معین کند کدامین معنای این واژه مورد نظر شماست. برای مثال،

کلمه فرهنگ دارای معانی بسیار است. اگر بگوییم فرهنگ روبناست، باید معین کنیم از نظر منظر کدامین مکتب این چنین معنایی را به فرهنگ نسبت می‌دهیم و یا برعکس، اگر گوینده‌ای یا نویسنده‌ای فرهنگ را زیربنا بداند، باید معین کند که از کدام زاویه به موضوع نگریسته است. همچنین است مفاهیم بسیار دیگر، مانند مسیحیت، اسلام، مارکسیسم و... اینها همه مفاهیم عام و الفاظ مشترک‌اند که هر کس ممکن است مورد استفاده قرار دهد، ولی بر استفاده کننده است که وقتی از لفظ مسیحیت استفاده می‌کند، معین کند کدام مسیحیت مثلاً مسیحیت قرون وسطی یا مدرن، ارتدکس، کاتولیک یا پروتستان و الی آخر/وبر برای جلوگیری از تداخل معانی الفاظ و یا ابهام زدایی از مفاهیم

و روشن کردن معانی آنها، تیپ ایده‌آل را در روش‌شناسی خود ابداع کرده است. در ساختن تیپ ایده‌آل، برخی از صفات و مشخصات را برجسته و بزرگ می‌کنیم و سپس براساس این دسته از صفات، واقعیات را مورد تحقیق و تدقیق قرار می‌دهیم. و بر خود در این مورد می‌گوید: "یک نمونه آرمانی، با تشدید یک سویه یک یا چند دیدگاه و با به هم پیوستن تعدادی از پدیده‌های مجزا پراکنده و تودار، که گاهی فراوان می‌یابیم، گاهی کمیاب، و جا به جا هیچ، که برحسب دیدگاه‌های یک سویه پیشین انتخاب مرتب شده‌اند. برای ساختن یک تابلوی فکری همگن به دست می‌آید" (همان: ۶۷).

بنا بر مطالب بیان شده می‌توان اظهار کرد که می‌توانیم یک بار براساس مفاهیم یک عقیده، نوع ایده‌آل بسازیم، آن طور که بنیانگذاران یک عقیده یا آرمان بیان کرده‌اند، همچنین می‌توانیم با ارجاع به ارزش‌های خودمان یا ارجاع به ارزش‌های زمان، نمونه‌های مختلف تیپ ایده‌آل بسازیم. تیپ ایده‌آل که بدین شکل ساخته می‌شود نقش دوگانه‌ای را در سطح تحقیق و گزارش ایفا می‌کند. در سطح تحقیق با فراهم آوردن تابلویی از صفات ویژه امکان مقایسه واقعیات با تیپ ایده‌آل فراهم می‌آید و در سطح گزارش کمک می‌کند که گزارش به بیان صریح و روشن ارائه شود و خالی از ابهام باشد (همان: ۷۶).

بی نظری ارزش شناختی آخرین مطلب روش‌شناسی وبر است. در این مورد-تأریخ توصیه‌هایی می‌کند که بیشتر به سخنان یک معلم اخلاق می‌ماند. به طور کلی وبر معتقد است باید بین عقاید شخصی و یافته‌های علمی تمایز قایل شد و عقاید شخصی را در امور تحقیقی و آموزشی دخالت نداد. او در بحث از بی نظری ارزش شناختی دو سطح را از هم متمایز می‌کند. سطح تربیت و سطح تحقیق. در سطح تربیت استاد باید وظیفه تربیتی‌اش را خوب انجام دهد، یادداشت‌های شخصی‌اش را به رخ دیگران نکشد، دانشجویان را به سکوت دعوت نکند و از طرح مسایلی که حکام وقت تحریض و تشویق می‌نمایند خودداری کند. در سطح تحقیق، او معتقد است باید میان علم و اعتقاد تمیز قایل شد و اگر چنین نکنیم به زعم وبر "نسبت به روح علم مرتکب یک گناه می‌شویم" (همان: ۹۱).

۷-۲-۳-۳- جامعه و جامعه‌شناسی

حس و بر
ج. ش. نفیسی

اهمیت فرد

همان طور که در ابتدای بحث وبر مطرح شد، چرخش نظری در اندیشه وبر و توجه به فرد فضای خاصی از جامعه‌شناسی را به تصویر کشید که با جامعه‌شناسی اثباتی متفاوت است. این تغییر فضا ناشی از اهمیت به فرد در تحلیل بود که در بحث از روش‌شناسی وبر آثار آن مشاهده شد. در جامعه‌شناسی وبر که مشهور و معروف به جامعه‌شناسی تفهیمی است، نیز فرد نقش پایه را به عهده دارد. ژولین فروند به نقل از وبر می‌نویسد: "جامعه‌شناسی تفهیمی، فرد و رفتار را چونان واحد پایه در نظر می‌گیرد، حتی اگر این مقایسه خالی از وجه را بر من خرده نگیرند، می‌گویم چونان "اتم" خود ملاحظه می‌کند" (همان: ۱۲۱). همین جا وبر برای اینکه "فرد"ی را که او از آن صحبت

بر اساس وبر
از نگاه
عامل رفتار

است

می‌کند با "فرد"ی که در روان‌شناسی از آن بحث می‌شود، یکی تلقی نشود می‌گوید: جامعه‌شناس از آن جهت فرد را مورد ملاحظه قرار می‌دهد که حامل رفتار معنادار است.

بنابراین از نظر وبر، جامعه، هویتی مستقل از فرد ندارد، بلکه مرکز اندیشه وبر در مورد جامعه، "رفتار معنادار" فرد است. از نظر او رفتار معنادار یا کردار اجتماعی، "کرداری است که بر حسب معنای مورد نظر کارگزار یا کارگزاران به رفتار دیگری برمی‌گردد تا به گسترش آن جهت بدهد" (همان: ۱۱۱). یعنی اگر از کارگزاری عملی سر بزند، طرف

عکس العمل فرد

ردار

مقابل آن عمل را درک کند و عکس العمل نشان بدهد، به آن رفتار یا کردار اجتماعی می‌گویند. البته همه رفتارهای اجتماعی نزد وبر اهمیتی یکسان ندارند. از این رو او چهار

نوع رفتار

هرف

ا. ش. نفیسی

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار

نوع رفتار را از هم تفکیک می‌کند: رفتار عقلانی معطوف به هدف، رفتار عقلانی معطوف به ارزش، رفتار عاطفی و رفتار سنتی (همان: ۱۱۳). معیاری که براساس آن این چهار نوع

رفتار از هم باز شناخته شده‌اند، تناسبی است که باید بین وسیله - هدف باشد که هر رفتاری متوجه آن است. در رفتار سنتی توجه به تناسب هدف و وسیله اصلاً محل بحث

نیست، چرا که انجام رفتار سنتی مبتنی بر اطاعت ناآگاهانه از سنن اجتماعی است. رفتار عاطفی از جهتی همانند رفتار سنتی است و از جهتی با آن تفاوت دارد. از جهت عدم

توجه کارگزار به تناسب بین وسیله - هدف، همانند رفتار سنتی است، ولی از جهت اینکه در حیطه تبیین روان‌شناسی قرار می‌گیرد با آن تفاوت دارد. در رفتار عقلانی

معطوف به ارزش، به دلیل ارزشمندی هدف فرد چندان به تناسب وسیله - هدف توجه

نوع رفتار

نمی‌کند و خود را در اختیار هدف قرار می‌دهد، مانند رفتارهای دینی و سیاسی. فقط در رفتار عقلانی معطوف به هدف است که تناسب وسیله - هدف رعایت می‌شود حتی پیامدهای آن رفتار نیز برآورد می‌شود (همان: ۱۱۵).

اکنون که محرز گردید مرکز اندیشه وبر در مورد جامعه، رفتار یا کردار اجتماعی است، پس جامعه‌شناسی هم علمی است که این رفتار را مطالعه می‌کند. وبر خود این چنین علم جامعه‌شناسی را تعریف می‌کند: "ما علمی را جامعه‌شناسی می‌نامیم که می‌خواهد از راه تفسیر به فهم کردار اجتماعی نایل آمده، و سپس به شیوه علمی چگونگی گسترش و آثار مترتب بر این کردار را تبیین کند" (همان: ۱۰۱).

نوآوری‌های ماکس وبر در زمینه روش‌شناسی و جامعه‌شناسی به همین جا پایان نمی‌یابد، بلکه آثاری از خود در حوزه‌های تخصصی مانند جامعه‌شناسی اقتصادی، جامعه‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی حقوقی و جامعه‌شناسی هنر و فن به جای گذاشته و سبب طرح مسایل نو و جدید شده است. از بین این مجموعه حوزه‌های تخصصی به نظریه او درباره رابطه پروتستانیزم و سرمایه داری که جزء حوزه تخصصی جامعه‌شناسی دین است اشاره می‌کنیم و با آن به بحث خاتمه می‌دهیم.

۷-۲-۳-۴- پروتستانیزم و سرمایه‌داری

تنها تفسیری که درباره نظام سرمایه داری و سرانجام آن در زمان وبر وجود داشت، تفسیری بود که مارکس مطرح کرده بود. در یک تحلیل نهایی، مارکس اقتصاد را پایه و اساس تحولات اجتماعی قلمداد کرد: از منظر او فرهنگ امر ثانوی و روبناست که با تغییر عنصر زیربنا که اقتصاد است تغییر می‌کند. ماکس وبر از منطقی متفاوت به موضوع نگریسته است تا تحول نظام سرمایه داری را با تکیه بر عنصری تجزیه و تحلیل کند که مارکس آن را به هیچ انگاشته بود. به نظر وبر هسته سرمایه داری یا آن طور که ژولین فروند می‌نویسد "نطفه‌های" سرمایه‌داری مختص به عصر کنونی نیست، بلکه در جوامع گذشته مانند بابلی، رومی، چینی و هندی نیز ما شاهد این نطفه‌های سرمایه داری هستیم. ولی مقایسه نطفه‌های سرمایه داری گذشته و نظام سرمایه داری جدید نشان می‌دهد که این دو با هم تفاوت‌های اساسی دارند. این تفاوت اساسی عبارت است از عقلانی کردن اقتصاد که ویژگی توسعه سرمایه داری جدید و از پدیده‌های مختص

جامعه غرب است و در جای دیگر هم دیده نشده است. به نظر وبر باید سرچشمه این عقلانی کردن اقتصاد را در "خلقیات" اولین کارفرمایان سرمایه داری غرب جست جو کرد. این نوع خلقیات است که در تمدن‌های دیگر جایش خالی است. این نوع خلقیات مبتنی بر نوعی تفسیر و یا درکی خاص از سرنوشت انسان در نظام خلقت است که بر اساس آن اول اینکه انسان به طور مستقیم می‌تواند سخنان خدا را بشنود. دوم اینکه انزوا، گوشه‌گیری، ریاضت پیشگی، پشت کردن به دنیا و عدم فعالیت در این نگاه به سرنوشت انسان جایی ندارد، و سوم اینکه در این دیدگاه "کار" جان مایه اصلی سعادت انسان است. چهارم اینکه درست است که کار جان مایه اصلی سعادت انسان است، ولی همه نتایج آن نباید مصرف شود و صرف تن آسایی، هوس‌های نفسانی و یا لذت جویی گردد، بلکه کار بیشتر، ولی مصرف کمتر یکی از اصول خلقیات پروتستانی است (همان: ۲۱۸ - ۲۱۵). نتیجه چنین رویکردی به سرنوشت انسان علاوه بر پدید آوردن فضایی اخلاقی در حمایت از کار و کوشش، مؤمن پوریتنی را به انباشت سرمایه تشویق و ترغیب می‌کند. این انباشت سرمایه امکان خیز اقتصادی را به قول روستو برای جامعه پروتستانی آماده کرده است. ماکس وبر برای نشان دادن اهمیت نظریه خود، جغرافیایی از مذهب و صنعت ترسیم کرد و این دو را بر هم انطباق داد. بر اساس این ترسیم جغرافیایی، در قاره اروپا و آمریکا هر جا مذهب مردم پروتستان بود شاهد پیشرفت و توسعه صنعت هستیم، مانند آلمان، انگلستان و آمریکا و برعکس هر جا مذهب کاتولیک بود، شاهد پیشرفت صنعتی چندانی نیستیم، مانند اسپانیا (شریعتی، ۱۳۷۶: ۱۰۵). آنچه برای ما به عنوان دانشجوی جامعه‌شناسی مهم است این است که در قرن نوزدهم که مارکس و دورکیم هر دو بر اصالت جمع پای می‌فشرده و فرهنگ و فرد را به هیچ می‌انگاشتند، وبر به فرد اهمیت داد و با استناد به عامل فرهنگ، تحولات اجتماعی را توضیح داد.

نتیجه‌گیری

راه‌های متفاوتی برای ترسیم و بیان گذشته از جمله تحول نظریه‌ها وجود دارد. راهی که در این کتاب انتخاب شد این بود که ملاحظه شود متفکران در هر دوره به چه راهی می‌کنند و در تحلیل مسایل اجتماعی عصر خود به انسان چه اهمیتی داده می‌شود. مبنای کار در این نوشته تکیه بر دو نظریه در مورد انسان بود. نخست نظریه‌ای که بیان می‌دارد آدمیان از ابتدای خلقت نابرابر آفریده می‌شوند و دیگری که بر عکس معتقد است آدمیان با هم برابرند و در نتیجه نابرابری حاصل زندگی اجتماعی است. طی این بررسی، نشان داده شد که متفکران بزرگ عصر کلاسیک مانند ارسطو و افلاطون به نظریه نابرابری معتقد بوده‌اند و دلایل تغییرات و تحولات اجتماعی را در خارج از اجتماع جست‌وجو می‌کردند، مانند عوامل طبیعی. در این دوره طولانی علم اختصاصی برای مطالعه جامعه شکل نگرفت. در کتاب هم سعی شد علت این امر نشان داده شود. در یونان جریان فکری ضعیفی از مادی‌گری وجود داشت که تا عصر رنسانس امکان بروز نیافت. نشان داده شد که در عصر کلاسیک، واژه کلیدی برای تبیین مسایل طبیعت و به حکم طبیعت بوده است. در عصر مسیحیت این اراده الهی بود که تحول تاریخ و جامعه را رقم می‌زد. در عصر اسلام نظریه‌های متعددی از ابن خلدون مطرح شد تا نشان داده شود که این همه نوآوری ابن خلدون به دلیل تغییر در مبانی تفکر است. اگر ابن خلدون به جهان‌شناسی افلاطونی معتقد بود و اگر همان طور انسان را می‌فهمید که دیگران می‌پنداشتند، نمی‌توانست نوآوری داشته باشد. اگر ابن خلدون نوآوری دارد، ناشی از تغییر نگاه او به انسان است. نوشته ابن خلدون با کتاب افلاطون کاملاً متفاوت است. هیچ کدام از متفکران قبل از ابن خلدون از صنعت سخن نگفتند، در حالی که او اولین بار در تاریخ، تئوری توسعه صنعت را مطرح کرد و بنیان این نظریه را با داده‌های تاریخی استحکام بخشید. همه این دستاوردها با استعانت از دو مفهوم کلیدی علم عمران یعنی انسان - اجتماع توضیح داده شد. نشان داده شد که اندیشه ابن خلدون بعداً به دنیای جدید رسید. در تحول قرون وسطی و رسیدن به رنسانس، به دیدگاه‌های

مختلف اشاره شد تا نشان داده شود که تحول می‌تواند دلایل متعدد داشته باشد. در مورد قرن هجدهم اشاره شد که این قرن به نام‌های مختلفی معرفی شده است. ما این قرن را قرن انسان و تاریخ نامیدیم تا اهمیت انسان و تاریخ را نشان بدهیم. در ادامه به این موضوع پرداختیم که جامعه‌شناسی از دل تاریخ بیرون آمد و اولین جامعه‌شناس نتوانست خود را از تاریخ رها سازد. کنت جامعه را تعریف نکرد. به اعتقاد نویسنده، کار بزرگ کنت تعریف جدیدی از انسان بود که پایه این انسان همان انسانی نبود که متون گذشته تعریف کرده بودند. این انسان، انسانی نو بود که ویژگی‌های او را کنت در جدول مغزی می‌یافت. نکته جالب این بود که در قرون نوزدهم و در زمان کنت، او از کلمه فرد استفاده نکرد، بلکه واژه طبیعت بشر را به کار برد. مفهوم فرد با ظهور دورکیم وارد جامعه‌شناسی شد. فردی که دورکیم تعریف کرد، حتی هویتی کنتی را نیز نداشت. فرد هر چه داشت بازتاب واقعیت اجتماعی بود. در جامعه‌شناسی وبر، فضا کاملاً تغییر کرد و فرد اتم جامعه شناخته شد. به علاوه موضوع جامعه‌شناسی وبر تحلیل رفتار اجتماعی بود. انسان، تاریخ و جامعه، سه واژه طلایی در تحلیل مسایل اجتماعی است. هر یک بدون دیگری بی معنا خواهند بود.

بر محمد (ص) و آل او صلوات

فهرست منابع

- آبراهام، جی. اچ، خاستگاه‌های جامعه‌شناسی (ترجمه احمد کریمی)، تهران، انتشارات پاپروس.
- آبراهامز، جی. اچ، ۱۳۶۳، مبانی و رشد جامعه‌شناسی (ترجمه حسن پویان)، تهران، چاپخش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۵۹، مقدمه (جلد دوم، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم) تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۶۲، مقدمه (ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ چهارم) تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ادیبی، حسین، انصاری، عبدالمعبود، ۱۳۵۸، نظریه‌های جامعه‌شناسی (چاپ اول)، تهران، انتشارات جامعه.
- ارسطو، ۱۳۵۸، سیاست (ترجمه حمید عنایت)، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- آرون، ریمون، ۱۳۵۴، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام، جلد اول)، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- آرون، ریمون، ۱۳۶۳، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام، جلد دوم)، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ایولاکوست، ۱۳۵۴، جهان بینی ابن خلدون (ترجمه مهدی مظفری)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- باتامور، تی. بی، ۱۳۵۶، جامعه‌شناسی (ترجمه سید حسن منصور، سید حسن حسینی کلجاهی، چاپ دوم) تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- باتامور، تی. بی، ۱۳۵۶، جامعه‌شناسی (چاپ دوم، ترجمه سید حسن منصور، سید حسن حسینی کلجاهی) تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- بوتول، گ. ۱۳۵۵، جامعه‌شناسی (ترجمه هاشم رضی)، تهران، انتشارات آسیا.

- بوتول. گ. بی تا، تاریخ مختصر تحولات جامعه‌شناسی (ترجمه ۱- وکیلی)، تهران، اختر شمال.
- پازارگاد، بهاء الدین، ۱۳۴۸، تاریخ فلسفه سیاسی (چاپ سوم، جلد ۱ و ۲)، تهران، انتشارات زوار.
- پویر، کارل، ۱۳۶۴، جامعه باز و دشمنانش (ترجمه علی اصغر مهاجر، چاپ اول) تهران، انتشارات شرکت سهامی انتشار.
- پولارد، سیدنی، ۱۳۵۴، اندیشه ترقی (ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، چاپ اول)، تهران، امیرکبیر.
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۴، نظریه‌های جامعه‌شناسی (۱)، تهران، دانشگاه پیام نور.
- توین بی، آرنولد، ۱۳۵۶، تحقیقی در باب تاریخ (ترجمه مختصر با حواشی و ضمانم از وحید مازندرانی)، تهران، انتشارات توس.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۶۱، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز (چاپ دوم)، تهران، انتشارات زوار.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغت نامه (جلد چهارم، چاپ اول، دوره جدید)، تهران، دانشگاه تهران.
- دورانت. ویل، ۱۳۶۷، تاریخ تمدن (یونان باستان، چاپ دوم، شماره ۲)، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- دروکیم، امیل، ۱۳۷۸، خودکشی (ترجمه نادر سالارزاده امیری، چاپ اول) تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۳، صورت بنیانی حیات دینی (ترجمه باقر پرهام)، تهران، نشرمرکز.
- دورکیم، امیل، ۱۳۵۹، تقسیم کار اجتماعی (ترجمه حسن حبیبی، چاپ اول)، تهران، انتشارات قلم.
- روشه، گی، ۱۳۸۳، تغییرات اجتماعی (ترجمه منصور وثوقی، چاپ چهاردهم)، تهران، نشرنی.
- ریتزر، جورج، ۱۳۷۷، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم)، تهران، انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، کارنامه اسلام (چاپ سوم)، تهران، امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، تاریخ در ترازو (چاپ دوم)، تهران، امیرکبیر.

- شریعتی، علی، ۱۳۵۹، تاریخ و شناخت ادیان (مجموعه آثار، شماره ۱۴)، تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار شریعتی.
- شریعتی، علی، ۱۳۷۶، ویژگیهای قرون جدید (مجموعه آثار، ۳۱، چاپ پنجم)، تهران، چاپخش،
- صدیق، رحمت الله و همکاران، ۱۳۷۳، تاریخچه جامعه‌شناسی، تهران، سمت.
- طباطبائی، محمدحسین (علامه)، ۱۳۷۹، شیعه در اسلام (چاپ چهاردهم)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طیبی، حشمت الله، ۱۳۷۰، مبادی و اصول جامعه‌شناسی (چاپ دهم)، تهران، کتابفروشی، اسلامی.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل، ۱۳۸۱، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ ششم) تهران، شرکت انتشارات عملی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصرمحمد، ۱۳۵۸، سیاست مدینه (ترجمه سید جعفر سجادی)، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- فارابی، ابونصرمحمد، ۱۳۶۱، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (چاپ دوم، ترجمه سید جعفر سجادی)، تهران، کتابخانه طهوری.
- فاستر، مایکل، ب. ۱۳۶۱، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد اول، قسمت اول، افلاطون، ارسطو، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، چاپ دوم)، تهران، امیرکبیر.
- فاستر، مایکل، ب. ۱۳۶۲، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد اول، قسمت دوم، ترجمه جواد شیخ الاسلامی)، تهران، امیرکبیر.
- فروغی، محمد علی، ۱۳۶۶، سیر حکمت در اروپا (جلد اول، دوم، سوم، چاپ چهارم)، تهران، انتشارات زوار.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۲، جامعه‌شناسی ماکس وبر (ترجمه عبدالحسین نیک گهر)، تهران، نشر نیکان.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۲، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی (ترجمه علی محمد کاردان)، تهران، سمت.
- کوزمیها، ن. ۱۳۵۶، تاریخ جامعه‌شناسی (ترجمه احد زرفروشان) تبریز، انتشارات چهار.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۶۸، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (ترجمه محسن ثلاثی،

- چاپ اول) تهران، انتشارات علمی.
- کویره، الکساندر، ۱۳۶۰، سیاست از نظر افلاطون (ترجمه امیر حسین جهانیکلو، چاپ اول)، تهران، انتشارات خوارزمی.
- گورویچ، ژ. شومبارت، پ. و...، ۱۳۴۹، طرح مسایل جامعه‌شناسی امروز (ترجمه عبدالحسین نیک گهر)، تهران، انتشارات پیام.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۶۳، دورکم (ترجمه یوسف اباذری)، تهران، انتشارات خوارزمی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۶، جامعه‌شناسی (چاپ هشتم، ترجمه منوچهر صبوری)، تهران، نشر نی.
- لعل نهر، جواهر، ۱۳۶۶، نگاهی به تاریخ جهان (چاپ هشتم، ترجمه محمود تفضلی جلد ۱، ۲ و ۳)، تهران، امیرکبیر.
- ماکیاوللی، نیکولو، ۱۳۶۶، شهریار (ترجمه داریوش آشوری)، تهران، کتاب پرواز.
- محسنی، منوچهر، ۱۳۵۳، جامعه‌شناسی عمومی (چاپ دوم)، تهران، کتابخانه طهوری.
- محسنی، منوچهر، ۱۳۶۳، مقدمات جامعه‌شناسی (چاپ اول)، تهران، سازمان خدمات علمی و فرهنگی پژوهش بار.
- مرتضوی، جمشید، ۱۳۵۴، تاریخ جامعه‌شناسی (چاپ دوم)، تهران، کتابفروشی تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، فطرت (چاپ سوم)، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران (مدرسه عالی ساختمان).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار ۱ (جلد اول از بخش اصول عقاید: عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادیگری، چاپ هفتم)، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار ۲ (جلد دوم از بخش اصول عقاید: مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی)، تهران، انتشارات صدرا.
- ممتحن، حسینعلی، ۱۳۵۷، کلیات تاریخ عمومی (جلد دوم، تاریخ قرون وسطای اروپا، بخش اول از آغاز تا حکومت اسلامی اسپانیا، آندلس)، تهران، انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- مندراس، هانری، گوریچ، ژرژ، ۱۳۵۶، مبانی جامعه‌شناسی (ترجمه باقر پرهام، چاپ چهارم)، تهران، امیرکبیر.
- مهدی، محسن، ۱۳۵۸، فلسفه تاریخ ابن خلدون (ترجمه مجید مسعودی)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- مور، تامس، ۱۳۶۱، آرمانشهر (ترجمه داریوش آشوری، نادر افشار نادری، چاپ اول)، تهران، انتشارات خوارزمی.
- موسکا، گائئاتو. بوتو، گاستون، ۱۳۶۳، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی (ترجمه حسین شهیدزاده)، تهران، انتشارات مروارید.
- نخستین، مهدی، ۱۳۶۷، تاریخ سرچشمه‌های اسلامی آموزش و پرورش غرب (ترجمه عبدالله ظهیری)، مشهد، انتشارات آستان قدس.
- وثوقی، منصور، نیک خلق، علی اکبر، ۱۳۷۰، مبانی جامعه‌شناسی (چاپ دوم)، تهران، انتشارات خردمند.

Bibliography

- Becker & Barnes, H.E, 1961, *Social Thought from Lore to Science* (3 Vols), NewYork, Dover Punlications.
- Bock, K, 1980, *Human Nature and History (A Response to Socibiology)*, NewYork, Columbia Unversity Press.
- Dunlop, D.M, 1971, *Arab Civilization to A.D 1500*, Librairie du Liban, Longman.
- Durkheim, E. 1993, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method* (Edited with an introduction by Steven Lukes, Translated by W.E. Halls). London, MacMillan.
- Durkheim, Emile, 1968, *The Elementary Forms of the Religious life* (6th impression, trans by Joseph Ward Swain), London, George Allen & Unwin Ltd.
- Giddens, A. 1990, *Sociology: A brief but critical introduction* (Second Edition), Hong Kong, MacMillan Press Ltd.
- Gordon, S. 1993, *The History and Philosophy of Social Science*, London. Routledge.
- Hampson, Norman, 1987, *The Enlightenment: An evaluation of its assumptions, attitudes and values*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Hawthron, G. 1990, *Englightment & Despair: A History of Social theory* (Second edition), Cambridge, Cambridge University Press.

- Hitti, K.P, 1991, *History of the Arabs* (14th edition), London, MacMillan Education Ltd.
- Hitti, K.P, 1968, *Markers of Arab History*, NewYork, St. Martin's Press.
- Lapidus, I.M, 1991, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewis, B, 1993, *The Arabs in History* (new edition), Oxford, Oxford University Press.
- Magnusson, Magnus, 1995, *Chambers Biographical Dictionary*, Edinburgh, W&Chambers Ltd.
- Nisbet, R.A. 1969, *Social Change and History: Aspect of the Western Theory of Development*, NewYork, Oxford University Press.
- Plato, 1975, *The laws* (Saunders, Trevors. Trans), Harmondsworth, Penguin Books.
- Plato, 1987, *The Republic* (Lee, Desmond, Trans, Second edition), Harmondsworth, Penguin Books.
- Swingewood, A. 1991, *A Short History of Sociological Thought* (second edition), London, MacMillan.
- Thompson, K, 1967, *Auguste Comte: The Foundation of Sociology*, London, Nelson.
- Timasheff, N.S. 1957, *Sociological Theory (Its Nature and Growth)*, NewYork, Random.
- Vago, Steven, 1989, *Social Change* (Second edition), U.S.A, Prentice Hall.
- Vico, Giambattista, 1994, *The New Science of Vico Giabattista* (Translated by Thomas Goddard Bergin and Marx Harold Fisch.

Willey, B, 1974, The Eighteenth Century Background (ninth impression), London, Catto & Windus Ltd.

Nisbet, R, 1980, History of the Idea of progress, London, Heinemann Educational Books Ltd.

نمایه

الف	آ
ابراهیم، ۴۳، ۴۴	آبراهامز، ۱۳، ۱۷، ۱۸
ابن خلدون، ۳، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۰	آتن، ۱۳، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۵۷
۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۱	آرمانشهر، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶
۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۱۰۲	۹۷، ۹۸، ۱۵۹
۱۰۴، ۱۱۹، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸	آرمانگرا، ۴، ۶۴، ۹۰، ۹۲، ۹۶، ۹۷
ابوریحان، ۱۰۲	آرمانی، ۵۰، ۹۳، ۱۰۴، ۱۴۵، ۱۴۹
ایکورین‌ها، ۳۵، ۳۹	آرون، ۲۱، ۸۴، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴
اتروسک، ۴۱	۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۴
اتم، ۱۵۰، ۱۵۴	آریستوکراسی، ۱۰۰
اثباتی، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴	آزاده، ۱۹، ۳۴
۱۲۸، ۱۴۹	آزادی طبیعی، ۴۳
اجتماع، ۳، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۵	آفریقا، ۱۳، ۲۵، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۱۱۴
۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۵	آکویناس، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۵۴
۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۵۵، ۶۳، ۶۴	آگوستین، ۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۳۵، ۴۲، ۴۳
۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۸	۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۸۷
۸۱، ۹۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲	آلاریک، ۱۶، ۴۲
۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹	آلبرت کبیر، ۴۷
۱۵۳	آمیر، ۱۴۴
اخوان الصفا، ۱۰۱، ۱۰۲	آنیمیسیم، ۱۴۰، ۱۴۱
ادبیات توصیفی، ۲۳	
ارزش شناختی، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹	

۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳	ارسطو، ۳، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۳۰
۵۵، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۷
۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۷	۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۶۳، ۶۴، ۸۱، ۸۶
۸۸، ۸۹، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵	۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۵۳، ۱۵۷
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲	ارگانیک، ۱۱۴
۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰	ارگانیکی، ۱۳۵، ۱۳۶
۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	اسپانیا، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۷۵، ۹۷، ۱۰۳
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸	۱۰۴، ۱۵۲، ۱۵۸
انسانهای ناهم‌اند، ۲۱	اسپنسر، ۱۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷
انقلاب، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۳۲، ۳۴، ۱۱۳	۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴
۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۵۶	اسپینوزا، ۸۹
انوشیروان، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۴	استدلالی، ۱۲
اومانیسیم، ۸۷	اسکندر، ۳۱، ۵۷
ایده آلیسم، ۱۰۸	اصل، ۱۷، ۳۳، ۳۴، ۵۲، ۵۴، ۷۱، ۸۵
	۹۲، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶
ب	۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶
بابلی‌ها، ۲۴	اعتدال، ۲۹، ۴۶، ۵۲
باتامور، ۹، ۱۷	افلاطون، ۳، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰
بادیه نشینی، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۳	۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۵
۷۸	۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۹، ۶۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲
بارنز و بکر، ۱۱، ۳۶، ۴۱، ۴۷، ۴۹، ۵۴	۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸
۸۴، ۸۷، ۹۶	الیگارشی، ۹۱، ۱۰۰
بردگی، ۳۴، ۴۵، ۴۸، ۵۴	امر اجتماعی، ۱۲۸، ۱۳۷
برده، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۴۵	امور طبیعی، ۷۱، ۷۲
۶۵، ۶۷، ۸۱، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۱۱۴، ۱۴۴	انحطاط، ۳۶، ۳۷، ۶۱، ۷۵
برکلی، ۱۰۷	انسان، ۳، ۷، ۸، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۶
بغداد، ۵۹، ۶۰، ۶۱	۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹

تبار، ۳۴، ۹۴	بندگی، ۱۹، ۳۴، ۴۵
تجربه گرایی، ۱۰۸	بوتول، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۴۲، ۸۳، ۱۰۵
تحقیق، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۹	۱۱۵
تحول، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۷	بیکن، ۹۶
۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۳۵	
۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۵۳، ۵۴، ۶۳	پ
۶۶، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۷	پاسداران، ۲۸، ۲۹
۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳	پدیده اجتماعی، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۰	۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷
۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۱، ۱۵۳	پریش، ۹، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۶، ۳۷، ۴۲
ترس، ۹۱، ۱۱۰	۵۳، ۶۲، ۶۳، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹
تضاد، ۴۴، ۶۱، ۸۴	پروتستانیسیم، ۸۴، ۸۷، ۱۵۱
تعمیمی، ۱۴۵، ۱۴۶	پولیویوس، ۳۵، ۳۷
تغییر، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۱	پیامبران پاریس، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۸
۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵	
۳۷، ۳۹، ۴۲، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴	ت
۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹	تاریخ، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵
۷۰، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۸	۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴
۸۹، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۴	۲۶، ۲۷، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷
۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱	۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۶۲
۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵	۶۴، ۶۶، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۰
۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶	۹۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶
تفریدی، ۱۴۵، ۱۴۶	۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳
تفکر، ۳، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳	۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱
۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۳۱، ۳۲	۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸
۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۶، ۵۰	۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۴
۵۱، ۵۲، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۸۳، ۸۵، ۸۷	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹

۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷،
 ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۶۸، ۷۵، ۷۸،
 ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۶،
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳،
 ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳،
 ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳،
 ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱،
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷،
 ۱۵۸، ۱۵۹

جامعه‌شناسی، ۱، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰،
 ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹،
 ۲۱، ۲۳، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،
 ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰،
 ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸،
 ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹

جاه، ۷۹، ۸۰

جبری، ۱۲، ۱۳۱

جراثقال، ۷۴

جمعیت، ۵۶، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵

۷۶، ۷۸، ۹۵، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷

جمهوری، ۴۱، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳

۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳

جندی شاپور، ۵۷

۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۲۹،
 ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۳

تقدیر، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۵۳

تقسیم کار، ۴، ۷۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹

۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۶

توتم، ۱۴۲، ۱۴۳

تورگو، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸

۱۲۰، ۱۲۲

توسعه، ۴، ۱۱، ۱۷، ۲۵، ۲۷، ۴۱، ۴۲

۴۳، ۴۷، ۵۰، ۵۶، ۵۹، ۶۹، ۷۲، ۷۳

۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۱۰۹، ۱۱۳

۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳

توسلی، ۱۱، ۲۳، ۹۷، ۱۳۵

توسلید، ۲۴

تولید آسیایی، ۸۴

ث

ثبات، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۵

۴۱، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۳

۶۹، ۷۳، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰

۱۴۲

ج

جامعه، ۱، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲

۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱

۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳

جنگاوران، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۹۰

جوهر، ۴۴، ۱۱۲، ۱۲۲

جهان‌شناسی، ۱۵۳

۷۸، ۹۴، ۱۲۲، ۱۵۰، ۱۵۹

خلیفه، ۶۰

خودجوش، ۱۱

خودکشی، ۴، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۶

ج

چرخه‌ای، ۲۷، ۳۶، ۳۹، ۴۰

د

دانه، ۵۰

دانش نویناد، ۶۵، ۸۱

درد قرن، ۱۱۸

دکارت، ۸۹، ۱۱۳

دگرگونی، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۷، ۶۲، ۱۲۴

دموکراسی، ۹۱، ۱۰۰

دوری، ۴، ۲۷، ۲۸، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۹

۷۰، ۷۱، ۱۰۲

دولت، ۳، ۷، ۱۶، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵

۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴

۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۰

۵۷، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹

۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸

۷۹، ۸۱، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲

۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱

دیدگاه، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۴، ۲۵

۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱

۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۷۵، ۸۸

۸۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰

۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷

ح

حکم، ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵

۳۹، ۵۳، ۹۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۴۷

۱۵۳

حکم طبیعت، ۱۹، ۲۰، ۲۹، ۳۰، ۳۳

۳۵، ۳۹، ۵۳، ۹۲، ۹۸، ۱۵۳

حکمرانان، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۹۰، ۹۱

حکومت، ۲۴، ۲۹، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۰

۴۵، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۷۱

۷۲، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰

۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۵۸

حواریون، ۴۵

خ

خانواده، ۱۶، ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۹

۴۶، ۴۷، ۶۹، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲

۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۹

۱۴۳

خرد، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۷، ۵۷، ۶۶

س	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳
ساخت، ۱۶، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۳، ۸۸	دین، ۳۶، ۴۷، ۵۲، ۵۷، ۸۵، ۹۵، ۱۳۲
۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۳	۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۱
ساختار، ۲۷، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۴	
۴۹، ۷۲، ۷۵، ۱۲۵، ۱۲۷	ر
ساسانیان، ۵۵	رنالیسم، ۵۷، ۹۸
سرمایه‌داری، ۸۴، ۱۴۴، ۱۵۱	رافائل، ۹۳، ۹۴
سکولار، ۸۸	ربانی، ۳۹، ۴۶، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۳
سلسله مراتب، ۲۰، ۴۷، ۸۰، ۹۱، ۱۱۱	رفتار، ۱۳، ۱۴، ۴۸، ۶۷، ۷۰، ۹۲، ۱۰۶
۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷	۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۰
سن سیمون، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸	۱۵۴
۱۱۹، ۱۲۰	رنسانس، ۴، ۸، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۹
	۹۰، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۴۴
	۱۵۳
ش	رواقیون، ۳۵، ۳۶، ۳۷
شجاعت، ۲۹، ۹۱	روح کلی، ۱۱۲
شرف، ۹۱، ۱۱۰	روم، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۳۵، ۳۷، ۳۹
شریعتی، ۴۹، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۸۳، ۸۴	۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۷
۸۵، ۸۶، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۷	۸۸، ۱۰۱، ۱۱۳
شهر، ۳، ۴، ۷، ۸، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰	رویگرد، ۷، ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱
۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱	۲۷، ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۹، ۵۴
۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۲	۵۷، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۳
۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۲	۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵
۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۲
۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۹۰	
۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳	ز
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۸	زرین‌کوب، ۵۹، ۸۷
۱۳۹، ۱۵۸	

شهرنشینی، ۴، ۱۷، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸
۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۱۱۷

ص

صديق، ۱۰، ۱۱، ۲۳، ۱۵۷
صلح، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۱
صنعت، ۴۱، ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸
۷۹، ۸۱، ۸۶، ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۵۳
صنعتی، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۴
۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۵۲

ط

طبع، ۲۰، ۵۲، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۵
طبقه‌بندی، ۳۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۲۳
۱۲۴، ۱۴۵
طبیعی، ۱۳

طبیعت، ۴، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۲۹،
۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۸
۵۳، ۶۵، ۸۷، ۹۲، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۵
۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۰، ۱۴۱
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۴

طرح الهی، ۱۶، ۲۰، ۴۲، ۵۳

ظ

ظلم، ۳۰، ۵۲

ع

عصر اسلام، ۳، ۷، ۲۱، ۵۵، ۱۵۳
عامل انسانی، ۲۷، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۱۱۵
عدالت، ۲۹

عصبيت، ۳، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲
عصر مسيحيت، ۳، ۷، ۲۱، ۴۱، ۵۳، ۸۱
۱۵۳

عقل، ۲۹، ۴۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱
علم عمران، ۸، ۱۹، ۶۴، ۶۵، ۸۱
علم نوبنياد، ۹، ۱۸، ۱۹، ۶۳، ۶۴، ۱۱۸
علمی، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۳، ۳۷، ۴۰

۴۷، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۷۷، ۸۱
۸۸، ۹۶، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴
۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸

عیسی، ۴۴، ۴۵
عصر کلاسیک، ۳، ۷، ۲۱، ۲۳، ۴۵، ۵۳
۵۴، ۱۵۳

عصر مدرن، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۸، ۲۱، ۱۱۷
۱۳۵

غ

غریزه طبیعی، ۵۱
غزالی، ۸۶

ف

فتوداليسم، ۴۶، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۱۴

قطب‌نما، ۸۶

قیاسی، ۱۲، ۱۲۱

کار، ۴، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷

ک

کامپانلا، ۹۶، ۹۷

کردار، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۱

کلان، ۲۶، ۳۷، ۴۵، ۶۶، ۶۸، ۱۴۲

کلیسا، ۴۰، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۵

۵۸، ۵۹، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۳، ۱۰۶

کنت، ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵

۱۸، ۱۹، ۲۱، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰

۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۴

کندرسه، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۰

فارابی، ۱۴، ۶۳، ۹۱، ۹۲

فرد، ۴، ۷، ۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۷، ۲۹

۳۰، ۴۱، ۴۶، ۵۷، ۶۸، ۷۰، ۷۹، ۹۸

۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۸

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷

۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴

فرهنگ، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰

۸۳، ۸۴، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۴

۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱

۱۵۲

فضیلت، ۲۸، ۳۴، ۴۸، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۲۱

فطرت، ۲۰، ۶۶، ۶۷، ۸۱، ۹۱، ۱۵۸

فلسفه، ۴، ۸، ۱۰، ۲۵، ۳۱، ۳۴، ۴۲

۴۴، ۵۷، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۸

۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۷

۱۲۸، ۱۴۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸

فیخته، ۱۰۸

فیزیولوژی اجتماعی، ۱۳۳

ق

قابیل، ۲۰، ۴۳، ۴۴، ۵۳

قانون، ۱۶، ۳۳، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۹۹، ۱۰۴

۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۵

۱۴۶

قدرت دنیوی، ۵۱، ۵۲، ۱۲۶

قدرت معنوی، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸

گ

مطهری، ۵۷، ۵۹، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۲

مغول، ۶۱

مقایسه، ۱۳، ۲۳، ۵۳، ۵۶، ۶۷، ۷۴، ۷۵

۷۹، ۸۱، ۹۱، ۱۰۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶

۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱

مکانیکی، ۱۳۵، ۱۳۶

ملت، ۱۷، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۹

۷۲، ۱۰۲، ۱۱۵

متسکیو، ۱۰، ۱۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲

۱۱۶

مندراس، ۱۰

مهاجرت صلیبی، ۴۹، ۸۵

میخال، ۱۰، ۱۵۷

ن

نانویسا، ۱۱

نسل‌ها، ۱۷، ۴۴، ۸۱، ۱۱۳، ۱۲۵

نظام اجتماعی، ۲۰، ۲۶، ۹۷، ۱۱۵

نظریهٔ سعادت، ۴۷

نظم، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۴

۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۳، ۵۴، ۸۹، ۹۲، ۹۷

۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵

۱۲۶، ۱۲۷

نو - افلاطونیان، ۳۵

نوبنیاد، ۹، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۵۴، ۶۳، ۶۴

۶۵، ۷۳، ۸۱، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۱۹

نهادی، ۱۲، ۱۳۳

گالیه، ۸۸

گیدنز، ۱۷

ل

لای، ۱۱، ۸۹، ۱۰۷

لوکسیوس، ۳۵، ۳۶، ۳۹

لویاتان، ۱۰۵

م

مارکس، ۱۰، ۸۳، ۸۴، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۲

ماکس وبر، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷

ماکیاول، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴

متافیزیک، ۳۱، ۱۱۲، ۱۲۲

مثل افلاطونی، ۶۵

محسنی، ۱۴، ۲۵، ۱۳۳

مدرن، ۴، ۷، ۸، ۹، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۸۸

۸۹، ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۸

مدل تکوینی، ۳۲، ۳۵، ۳۹

مدینه، ۲۹، ۳۰، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۹۰، ۹۱

۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۵۷

مرباطون، ۶۰

مرتن، ۱۳

مرفولوژی اجتماعی، ۱۲۹، ۱۳۳

مسعودی، ۶۴، ۱۵۸

مشیت، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۳

مصری‌ها، ۲۴

نهر، ۶۰، ۱۵۸

نیک خلق، ۱۵۹

و

واقع‌گرا، ۸، ۹۰، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴

واقعۀ اجتماعی، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹

۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴

واگو، ۱۷

وثوقی، ۱۴، ۱۵، ۱۵۶

وضع سواد، ۵۶

ولتر، ۸۸، ۸۹

ویکو، ۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۴

ویندلباند، ۱۴۵

ه

هابز، ۱۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱

هابیل، ۲۰، ۴۳، ۴۴، ۵۳

هارون‌الرشید، ۵۹

هرودوت، ۲۳، ۲۴

هگل، ۱۰۸

هیوم، ۱۰۷، ۱۰۹



University of Tehran
Press
2669

The Emergence of Sociological Theories

by:
Dr. Gh. R. Jamshidiha

ISBN: 964 - 03 - 4874 - 1

بهای ۱۲۰۰۰ ریال

